

مجلة
كلية الآداب
بالجامعة المصرية



المجلد الخامس

الجزء الأول

مايو ١٩٣٧



تصدر هذه المجلة مرتين في السنة : في مايو وفي ديسمبر ،
وتمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة

القاهرة — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية

وطبع فى سبتمبر ١٩٣٩

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

مايو ١٩٣٧

المجلد الخامس - الجزء الأول

موضوعات القسم العربي

جمعية

- ١ پ كراوس : كتاب الأخلاق لجالينوس
شاخت ومايرهوف : رد موسى بن ميون القرطبي على جالينوس في الفلسفة
٥٣ والعلم الأعلى
أبو العلا عفيفي : ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة
٨٩ لأرسطو
أحمد محمد العدوي : سواحل مصر ١٣٩

موضوعات القسم الأوروبي

- ١ ه. ر. فلن : دير القديس انطونيوس في الصحراء الشرقية
٦١ محمد خلف الله : تأثر الأحكام الخلقية بالثقافة الأجنبية
٧٩ ايفانز بريشارد : بعض المراجع لدراسة أحوال أهل السودان الجنوبي

كتاب الأخلاق لجالينوس

صححه ونشره

پ كراوس

توطئة

وجد في خزائن المخطوطات العربية في الشرق والغرب عدد غير قليل من الترجمات
لكتب يونانية ضاع أصلها اليوناني فكانت فائدة نشرها عظيمة لا لمن عني بتأريخ حركة
الترجمة في الاسلام قط بل لمن رغب في توسيع نطاق معرفتنا بالفكر اليوناني أيضاً^(١).
لذلك فقد عمل الباحثون على استنباط هذه النخف من دفائنهم وبذلوا في ذلك العمل
بجهوداً وافراً

كان جالينوس المتطبب اليوناني من أعظم الذين أثروا في تطور الفكر الإسلامي قديماً،
تقد ترجمت في العصر العباسي أكثر كتبه ورسائله إلى اللغة العربية وشرحت ولخصت
ودرس في المدارس والمعاهد العلمية^(٢). أما كتبه الطبية فقد وصل إلينا أهمها في الأصل
اليوناني وإن كان بعضها لا يوجد إلا في ترجمة عربية. منها مثلاً كتاب التشریح الذي
عن بنشره الدكتور M. Simon^(٣)، وشرح كتاب الأسابيع المنسوب إلى بقراط الذي نشره

(١) راجع 183-90 p. A. 1934, *Abstracta Islamica, Revue des Études Islamiques*.

(٢) راجع VIII Isis *New Light on Hunain ibn Ishāq and his period*, M. MEYERHOF, (1926), p. 730 etc. — MEYERHOF, *Echte und unechte Schriften Galens nach arabischen Quellen* (Sitz.-ber. Preuss. Akad. d. Wiss. 1928). — Cf. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Bagdad* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1930, XXIII).

(٣) راجع 2 vol. 1906, *Sieben Buecher Anatomie des Galen*, Leipzig M. SIMON, Cf. G. BRUGNATELLI, *Hunain b. Ishāq und seine Schule*, Leyde 1913.

المرحوم Bergsträsser^(١) ، وكتاب الأسماء الطبية الذي نشر المقالة الأولى منه الدكتور M. Meyerhof والأستاذ J. Schacht^(٢) ، ومنها شرح جالينوس لكتاب أبيبذيا لبقراط الذي ترجمه من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية F. Pfaff^(٣) ، والمقالة في المولود لسبعة أشهر التي عنى بشرها R. Walzer^(٤) ، وكتاب التجربة الطبية التي يعدها للطبع الأستاذ Walzer أيضاً^(٥) ، ومنها الكتب العديدة التي ورد ذكرها في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بمكاتب استنبول الشاملة لمؤلفات أطباء اليونان وقد نشر هذا الفهرست الأستاذان H. Ritter و R. Walzer^(٦) . أما رسائل جالينوس الفلسفية فقد ضاع أكثرها في الأصل اليوناني ولذلك كانت لترجماتها العربية قيمة لا تقدر^(٧)

(١) *Pseudogalen in Hippocratis de Septimanis commentarium ab Hunaino arabice versum*, edidit G. Bergsträsser (*Corpus Medic. Graec.* XI, 2, 1; Berlin 1912).
(٢) *Galen Ueber die medizinischen Namen, arabisch und deutsch herausgegeben* (Abhandlungen d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1931, phil. hist. n° 3). Cf. M. MEYERHOF, *Ueber das Leidener arabische Fragment von Galens Schrift ueber die medizinischen Namen* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. 1928).

(٣) *Galen in Hippocratis Epidemiarum libros I et II*, ed. E. Wenkebach et Fr. Pfaff (*Corpus Medicorum Graecorum*, V, 10, 1; Berlin 1934), p. 155 et seq. Cf. F. PFaff, *Die nur arabisch erhaltenen Teile der Epidemienkommentare des Galen und die Ueberlieferung des Corpus Hippocraticum* (Sitz.-ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1931, 558-81).
(٤) R. WALZER, *Galens Schrift "Ueber die Siebenmonatskinder"*, *Rivista degli Studi Orientali*, XV (1935), 323-357.

(٥) R. WALZER, *Galens Schrift ueber die medizinische Erfahrung* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1932, 449-468); cf. *Gnomon*, VIII (1932), 441-443.
(٦) H. RITTER-R. WALZER, *Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1934, XXVI). Cf. B. MEISSNER, *ibid.*, 1935, XII.

(٧) من أهم الكتب الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني جوامع لمحاورات افلاطون ، أما جوامع كتاب السياسة لافلاطون فقد ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطنة منها ترجمها وترجمها العلامة KALDFLEISCH في مقالة له في *Festschrift Theodor Gomperz* ، راجع أيضاً S. PINES في مجله *Islamic Culture* ج ١١ ص ٧٠ ، أما جوامع لكتاب طبائوس فسأثرها قريباً مع R. WALZER في سلسلة اسمها « افلاطون في العربية » (*Plato Arabus*) على نفقة معهد Warburg في لندن . راجع أيضاً القطعات العربية من « كتاب شرح ما في كتاب طبائوس من علم الطب » لجالينوس المنشورة في (*Corpus Medicorum Graecorum* (Suppl. I)

ومن مؤلفات جالينوس الفلسفية التي ضاع أصلها كتاب الاخلاق وهو الذي جعلته موضوعاً لمقالاتي هذه إذ كان حسن الحظ قد أوقفني على ترجمة عربية له أو بعبارة أدق على مختصر لترجمته

عثر في أثناء تصفحي لمخطوطات دار الكتب المصرية على مجموعة نفيسة محفوظة في خزانة المرحوم أحمد تيمور باشا (تحت رقم ٢٩٠ أخلاق) تحتوي على عدة رسائل فلسفية بعضها منشور وبعضها لم ينشر بعد ، وهذه المجموعة^(١) في ٣٦٩ صفحة وفي كل صفحة ١٧ سطراً وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ ويظهر أنها جرت في القرن الثامن أو التاسع للهجرة

أما الرسائل الواردة فيها فهي هذه :

(١) ص ١-٦١ «كتاب تهذيب الأخلاق» لليحيى بن عدى^(٢) وهو كتاب طبع عدة مرات في الشرق^(٣) والغرب^(٤) ونسب حيناً إلى الجلاحظ^(٥) وحيناً آخر إلى يحيى الدين بن العربي^(٦)

(٢) ص ٦٢-٩٦ «كتاب برميسس (والصحيح : برينس) في تدبير الرجل لمنزله» نشره لأول مرة الأب لويس شيخو في مجلة «المشرق»^(٧) وفي «مجموعة أربع

(١) راجع أيضاً مقالة «خزائن الكتب العربية» لعيسى إسكندر الملووف ، في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ج ٣ (١٩٢٣) ص ٣٣٩

(٢) راجع Brockelmann, Supplement, I, 370

(٣) بالمطبعة القبطية الأهلية سنة ١٨٧٢ ، ونشره أيضاً جرجس فيلوتاوس عوض سنة

١٩١٣

(٤) نشره مار سيوروس افرايم مطبوعاً على الحجر (١٢٩ صفحة) في المجلة *American Journal of Semitic Languages*, XLV (1928).

(٥) نشره كرد على بك في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ج ٤ (١٩٢٤) ص ٢٤٦ ، ٢٩١ ، ٣٤٩ و ٤٤٠ ، راجع ما علقه عليه غريغوريوس حداد بطريرك الروم الأرثوذكس في دمشق

(في المجلة نفسها ص ٣٤٨) مبرهنناً على أن الكتاب ليس للجلاحظ بل ليحيى بن عدى

(٦) طبعة مصر ١٣٣٢ و ١٩٠٧

(٧) ١٩٢١ ص ٤٥٣

رسائل تقدماء فلاسفة اليونان ولابن العربي^(١)، ويبحث عنه بحثاً دقيقاً العلامة

(٢) M. Plessner

(٣) ص ٩٧-١١١ : رسالة دامتستوس (Themistius) وزير اليان وهو يوليانيوس الملك في السياسة نقل ابن زرعة من اللغة السريانية ، نشرها شيخو^(٣)

(٤) ص ١١٢-١٢٣ « رسالة افلاطون احكيم إلى فويريوس في حقيقة نفى الغم والهم وإثبات الزهد جواباً عن سؤال كان سبق منه إليه » ، نشرها الأب شيخو أيضاً^(٤)

(٥) ص ١٢٤-١٨٩ « رسالة المعالي لهرمس تفاضل الملك الحكمة في معانبة النفس » ، نشرها منذ سنة ١٨٧٢ العلامة O. Bardenhewer مع ترجمة لاتينية^(٥) ونقلها

أخيراً العلامة Fergusson إلى اللغة الانكليزية^(٦)

(٦) ص ١٩١-٢٣٥ « مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس » وهو الكتاب

الذي نحن بصدده

(١) بيروت ١٩٢٠-١٩٢٣ ، ص ١٣-٣٣

(٢) M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft (Orient und Antike, hgg. G. Bergsträsser u. O. Regenbogen), Heidelberg. 1928. 297 pp. Cf. H. RITTER, Der Islam, XIX, p. 27-29.*

(٣) مجلة المشرق ١٩٢٠ ص ٨٨١ ، وبجودة ص ٣-١١ . راجع فهرست ابن النديم ٢٥٣ ، ٢٦ ،

(٤) مجلة المشرق ١٩٢٢ ص ٨٨٤ ، وبجودة ص ٦١ - ٦٨ ، ووجدت نسخة أخرى لهذه

الرسالة في مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا تحت رقم ٤٨٠١ ورقة ٧٤-٧٧

راجع R. WALTZ, *Gnomon*, X (1934), 280 وكذلك MALL 1938, 1, p. 8

(٥) راجع O. BARDENHEWER, *Hermetis Trismegisti de castigatione, anime libellus*, Bonn 1873.

راجع أيضاً H. L. FLEISCHER, *Hermes Trismegistus an die menschliche Seele*, Leipzig 1870.

وأيضاً I. GOLDZIEHER, *Die Zurechtweisung der Seele (Studies in Jewish Literature, issued in honor of Kaufmann Kohler, Cincinnati, 1913, p. 128-133).*

سمى هذا التأليف « كتاب زجر النفس » عادة ، وفي مكتبة آيا صوفيا (تحت رقم ١٨٤٣)

نسخة قديمة منه حررها ابراهيم بن عبد العزيز الاسرائيلي في سنة ٧١٦ هـ ، راجع M. PLESSNER

في مجلة *Islamica* ج ٤ (١٩٣١) ص ٥٤٥

(٦) W. SCOTT, *Hermetica*, vol. IV (by A. S. Fergusson, Oxford 1936, p. 276-352)

- (٧) ص ٢٣٥-٢٤٢ « من مقالة جالينوس في أن قوى النفس تواقع لمزاج البدن » ، وهو تلخيص مقالة جالينوس معروف أصلها اليوناني^(١) ، ووجدت لها ترجمة كاملة في مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول^(٢)
- (٨) ص ٢٤٣-٢٤٧ « مختصر مقالة جالينوس في الحث على تعلم العلوم والصناعات » وهي مقالة معروف أصلها اليوناني أيضاً^(٣)
- (٩) ص ٢٤٨-٢٦٧ « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » وقد نسب هذا الكتاب في أكر المصاد إلى أرسطو^(٤) ووجدت له ترجمات عديدة باللغة العبرية واللاتينية^(٥) والفارسية^(٦)
- (١٠) ص ٢٧٠-٢٧٦ قطعة من رسالة الطير لابن سينا^(٧) ، ضاع أولها
- (١١) ص ٢٧٧-٢٨٤ « من كلام جمعه حنين بن إسحق من كلام^(٨) أرسطوطاليس في أن الفؤء ليس بجسم للقاسم^(٩) بن هلال الصابي^(١٠) » ، وقد نشر الأب شيخو هذه

Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσσει αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται. Cf. GALENI^(١) Opera, ed. Kuehn, IV 767-822; GALENI Scripta minora, ed. Mueller, II, 32-79; Ch. DAREMBERG, Oeuvres de Galien (Paris 1854) التي لنشرها راجع أيضاً الترجمة الفرنسية التي لنشرها (١٠١-١٢٢) ، راجع

II. RITTER-R. WALZER, Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1934, XXVI, p. 13 (811).

GALENI Scripta minora, I, 102-129; DAREMBERG, I, p. 8-46; E. WENKE-^(٢) RACH, Galeni Protreptikosfragment (griechisch und deutsch), Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, IV, 3 (Berlin 1935).

M. STEINSCHNEIDER, Die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen, راجع^(٤) Beihefte zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen, XII (1893), p. 82.

M. STEINSCHNEIDER, Die hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters, راجع^(٥) Berlin 1893, p. 267-270.

D. S. MARGOLIOUTH, J R A S. 1892, p. 187-250 راجع^(٦)

F. MENDEL, Traité mystiques, fasc. 3 (Leyde 1891) راجع^(٧)

قرأ شيخو خطأ : عن أرسطوطاليس^(٨)

في النسخة : للقسم ، وقرأ شيخو خطأ : للقسم^(٩)

(١٠) لم نشر على اسم هذا المؤلف في الكتب التي في أيدينا ولعله من عائلة ابن الحسين هلال بن الحسن بن إبراهيم بن هلال بن زهرون الصابي صاحب تاريخ الوزراء أي من عائلة ثابت بن قرة

الرسالة مع ترجمة فرنسية^(١) وترجمها إلى اللغة الألمانية وشرحها الدكتور M. Meyerhof والعلامة^(٢) Pruefer

(١٢) ص ٢٨٥ قطعة تحتوي على ابتداء كتاب التشريح^(٣) لعلي بن إبراهيم (بن بختيشوع) الكفرطاي^(٤) سقط بعدها عدة أوراق

(١٣) ص ٢٨٨-٣٠١ قطعة من كتاب الملة الفاضلة للفارابي مخروم أولها وآخرها ومجلدة في غير موضعها ، راجع رقم ١٩

(١٤) ص ٣٠٢-٣٠٣ « من كتاب اثمرة لبطلبيوس شرح أحمد بن يوسف الكاتب^(٥) » ، وهي قطعة طولها صفحتان مخرومة في آخرها لسقط بعض أوراق من النسخة

(١٥) ص ٣٠٤-٣١٠ قطعة مخرومة في أولها بتتدى بمناظرة فلسفية وهي مأخوذة من كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي كما يظهر من المقابلة^(٦) ، وتتلوها

(١) *Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes, Paris 1897, III^e sect.*

ص ١٢٩-١٤٢ ، راجع أيضاً مجلة للشرق ج ٢ (١٨٩٩) ص ١١٠٥-١٣ .

(٢) *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain b. Ishāq, Der Islam, II (1911),* p. 117-128.

(٣) أوله : « قال علي بن إبراهيم الكفرطاي في التشريح الحمد لله الواحد للعبود المظهر من العدم الى الوجود خالق الانسان على كبره خلقه من طبائع أربية (كذا) تمدها أركان أربية الخ » . أما عنوان الكتاب التام فهو « كتاب تشريح العين وأشكالها ومداداة أعلاها » وللوجود منه نسخة في الحزانة التيمورية (تحت رقم ١٠٠ طب) وفي بعض المكاتب الروسية (راجع BROCKELMANN, *Suppl.*, I, 886) وتد بحث عنه الدكتور M. Meyerhof في مقالة له عنوانها *Eine unbekannte arabische Augen- heilkunde des 11. Jahrhunderts n. Chr.* [Archiv fuer Geschichte d. Medizin u. Naturwiss. XX (Leipzig 1928), p. 63-79].

(٤) عاش في القرن الخامس وهو متطبب مسيحي الاصل من طائفة بختيشوع المشهورة

(٥) *BROCKELMANN, Supplement, I, 229* راجع

(٦) للمقابسات نشرها حسن السندوبي مصر ١٩٢٩ ، ص ١٥٦ ص ١٤ (يوجد الا الحق)

الى انتهاء الفصل (ص ١٥٧)

(ص ٣٠٤) فصل من كلام أبي سليمان (محمد بن طاهر بن جبرام) السجستاني المنطقي^(١)
في حد الطبيعة والموجود وغيرها^(٢)

(١٦) ص ٣١٠-٣١٧ قطعة مخرومة في وسطها (بين ص ٣١١ و ٣١٢)
وآخرها، عنوانها «من كتاب الاخلاص اختصار الاسكندرانيين»^(٣)، ويظهر أن الصواب
«كتاب الأخلاق» إذ الأقسام المحفوظة مختصرة من المقالة الأولى والسابعة والثامنة
من كتاب الأخلاق لأرسطو^(٤). ويملوها في النسخة صفحتان فارغتان

(١٧) ص ٣٢٠-٣٣٢ رسالة مخرومة في أولها وآخرها وهي قطعة من قصة
بلوهر وبوذاساف^(٥) منفصلة عن القطعة الواردة في آخر النسخة (رقم ٢٠)

(١٨) ص ٣٣٢-٣٤٥ «من المقالة الأولى من كتاب تدبير المتوحد» لأبي
بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة^(٦)، وقد جمع العلامة S. Munk^(٧) معاني الكتاب
من مختصر عبري له^(٨)

(١) راجع «شرح حال أبو سليمان منطقي سجستاني از مشاهير حكماء قرن چهارم» بقلم محمد
بن عبد الوهاب قزويني = Publications de la Société des Études iraniennes, n° 5, Chalon
s. S., 1933.

(٢) أوله : «الطبيعة اسم مشترك يدل على ممان أحدها ذات كل شيء الخ». ومن الممكن
أن هذه القطعة مأخوذة أيضاً من كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي

(٣) قرأ شيخو (راجع من تحت ص ٨) «الاسكندراني» وقرأ جرجس بك صفا
«الاسكندراني» وكلاهما خطأ

(٤) أوله : «من المقالة الأولى كل صناعة ومذهب وملة وفعل واختيار فان يظن به أنه يقصد
إلى غير ما الخ». ويتلو : «من المقالة السابعة الفضيلة نونان فضيلة شكلية وعلمها النفس الحسية
التي لا كلمة لها وفضيلة فكرية علمها النفس الناطقة الخ». ويتلو (ص ٣١٢) : «من المقالة الثامنة
يتبدى بذكر أجناس الأمراض التالية ثم بدلوها الأعظم فالأعظم الخ»

(٥) راجع طبعة محرر بمي، ١٣٠٦ والمعلومات الواردة في Brockelmann, Supplement, I, 238

(٦) أولها : «قال أبو بكر بن الصائغ لفظة التدبير تعال على ترتيب أعمال نحو غاية مقصودة
الخ». وفي آخر القطعة ما لخصه : «هذا ما وجد في نسخة الأصل يحكم الخ لم تكن كلمة»

(٧) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), p. 388-409

(٨) راجع M. Steinschneider, *Hebraeische Übersetzungen*, p. 361 وانظر أيضاً
E. Rosenthal, *Politische Gedanken bei Ibn Bajja* (Monatsschrift f. d. Geschichte und
Wissenschaft des Judentums, 1937, 53-168; 185).

(١٩) ص ٣٤٦-٣٤٧ قطعة في العلم الملقى عنوانها « من كتاب الملة لأبي نصر الفارابي »^(١) ، والموجود منه قطعة أخرى في ص ٢٨٨-٣٠١ من النسخة (راجع رقم ١٣) . أما الرسالة بتمامها فهي مخفوفة في مخطوطة في مكتبة لينن ، رقم ١٩٣١^(٢) (٢٠) ص ٣٤٨-٣٦٩ رسالة مخرومة في أولها وآخرها وهي قطعة من قصة بلوهر وبوداساف ومتعلقة بالقطعة الواردة تحت رقم ١٧

ليست المعلومات الوجيزة التي نوردها هنا عن هذه المجموعة بجديدة لأنها قبل أن يقتيا المرحوم أحمد تيمور باشا كانت في حوزة الأديب جرجس بك صفا المحامي ببيروت وقد وصفها الأب لويس شيخو وصفاً مطولاً في مقالة له نشرت ضمن مجموعة « أبحاث مؤتمر المستشرقين في باريس في سنة ١٨٩٧ »^(٣) ، وأعاد صاحبها أي جرجس بك صفا وصفه ذاك في سنة ١٩١٣ في مجلة « المشرق »^(٤) ، أما الأب شيخو فقد اعتمد في نشره للوسائل المذكورة من قبل على هذه النسخة بعينها كما يظهر من مقابلة أقواله بما لاحظناه آنفاً

فلنرجع الآن إلى مختصر كتاب الأخلاق الذي هو أحد الكتب التي تشملها المجموعة . كان الأب شيخو قد ذكره في ثنايا وصفه للنسخة إلا أنه لم ينتبه إلى أهميته إذ كان يظن أنه كتاب معروف أصله اليوناني غير مستحق للنشر . قال في مقالته الفرنسية^(٥) : « مختصر في (!) كتاب الأخلاق لجالينوس » C'est un résumé du traité

(١) أولها : « والملة هي آراء وأفكار مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الخ » . وهو أول الرسالة كما يظهر من المقابلة بنسخة لينن

(٢) راجع أيضاً M. STAVINSKY, *Al-Fārābī (Mém. de l'Ac. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg, septième sér., t. XIII; St. Pétersbourg 1869), p. 70.*

(٣) *Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes, Paris 1897, troisième section : Langue et archéologie musulmanes (Paris 1899), p. 125-128.*

(٤) ص ١٧٣-١٧٨

(٥) ص ١٢٦

de Galien *επεὶ ἔθωv* ^(١) (voir *Galeni Scripta minora*, ed. Mueller, vol. II, 9-31). Cette traduction est probablement celle de Hobeich (cf. LECLERC, I, 155 et 245).

أما جرجس بك صفا فقد ترجم في مقالته في « المشرق » هذه الملحوظة بنصها إلى اللغة العربية ^(٢) وأضاف إليها جملة من ابتداء الكتاب

لا تحتاج إلى أن تكون متخصصاً في اللغة اليونانية حتى تعرف أن جميع هذه المعلومات خطأ لأنك إن قابلت النص العربي الذي نشره فيها بعد بالرسالة اليونانية *επεὶ ἔθωv* رأيت أنه ليس لها أى علاقة بها ورأيت أيضاً أن الرسالة اليونانية تحتوى على مقالة واحدة بينما عدد المقالات في النص العربي أربع . وذلك أن كتاب الأخلاق الذي نحن بصددده ليس هو *επεὶ ἔθωv* (= في العادات ^(٣)) بل هو تأليف عنوانه *επεὶ ἡθωv* وقد ذكره جالينوس في فهرست كتبه المعروف بـ *συναξ* ^(٤) وصرح بأنه يحتوى على أربع مقالات ^(٥) . وعلى هذا فقد غلط الأب شيخو في اعتباره أن كتاب الأخلاق ترجمة لكتاب *επεὶ ἔθωv* وكأن تقارب الكلمتين اليونانيتين *ἔθωv*

(١) كذا ، والصحيح *επεὶ ἔθωv*

(٢) « مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس في ٢٢ ورقة . الأصل اليوناني (*επεὶ ἔθωv*) طبع

غير مرة ولعل هذه الترجمة هي التي نسبها ابن أبي أصيبعة لحيث الناقل النعماني »

(٣) ذكره حنين بن إسحق في رسالته « فيها ترجم من كتب جالينوس » (راجع من تحت ص ١١) وقال (رقم ٤٥) : « كتاب في العادات هذا الكتاب مقالة واحدة وغرف فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التي ينبغي أن ينظر فيها ، ترجمت هذه المقالة إلى السريانية لسليوبه بن بآن » ، وكذلك ورد ذكره في مقالة حنين بن إسحاق « في ذكر الكتب التي لم يذكرها جالينوس في فهرست كتبه » (نشرها G. Bergstrasser في مجموعة *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes* XIX, 2, p. 87-91 تحت رقم ١٣٩) . أما الترجمة العربية لكتاب جالينوس في العادات فقد وصلت إلينا في مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا (رقم ٣٧٢٥ ص ١٩٣ ط — ٢١٨) وهي لحيث بن الحسن عملها لأحمد بن موسى كما يظهر من أولها ، راجع *Ritter-Walzer. Arabische Übersetzungen griech. Aerzte*, p. 18 (816).

επεὶ τῶν ἡθῶν βιβλίον, *Galeni Opera*, ed. Kühn, XIX, 45; *Galeni Scripta minora*, II, 121.

επεὶ ἡθῶν τέτταρα ^(٥)

(العامة) و *thos* (الخلق) ^(١) إحداهما من الأخرى صرفه عن إدراك قيمة الترجمة ضاع الأصل اليوناني لكتاب الأخلاق كما ضاع أكثر رسائل جالينوس الفلسفية ولا سيما رسائله في علم الأخلاق ^(٢) ولم يبق منه إلا أثر ضئيل . وذلك أن جالينوس ذكر اسمه في كتابه « في تعرف الانسان عيوب نفسه » ^(٣) ، وأشار إلى بعض موضوعاته

أما العرب فقد عتوا بسائر كتب جالينوس المترجمة في العصر العباسي ولذلك ورد ذكر كتاب الأخلاق في كتب التراجم وتواريخ الحكماء ، وقد جمع مؤرخو حركة الترجمة في الاسلام مثل Wenrich ^(٤) و Klamroth ^(٥) و Steiuschneider ^(٦) بعض معلومات عنه نوردناها هنا ونكملها

(١) هذا التقارب ليس في النطق فقط بل في الاعتقاد أيضاً فالكلمتان مشتقتان من أصل واحد ، راجع E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3^e éd. (Paris : 1938), p. 218 ، وكذلك فهناك هارب معنوى أو فلسفى أيضاً كما يظهر مما يقوله جالينوس في المقالة الرابعة من كتاب الأخلاق (ص ٤٧ س ١٧)

(٢) ذكر جالينوس في فهرست كتبه ٢٣ كتاباً في علم الأخلاق لم يبق منها باللغة اليونانية إلا واحد غسب وهو كتابه « في تعرف الانسان عيوب نفسه » (*Περὶ τῶν ἰδίων ἐκείνῳ παθῶν ἑκάστην ἀνθρώπου ἀπομνήμονειαν*). Cf. J. LEBRAC, *Ueber die Schriftstellerei des Kladios Galenos*, III (Rheinisches Museum fuer Philologie, N. F., vol. LI, p. 610). Kühn V 27 (= GALENI *Scripta minora*, I, p. 20-21) : *Δέλεται δὲ ἐπὶ πλεόν* (٣) *ἐν τοῖς περὶ ἰθῶν ὑπομνήμασι, ὅπως ἀρίστην τις αὐτῇν ἐργάσατο, καὶ ὡς τὴν μὲν ἰσχὺν οὐ χρὴ καταβαλεῖν αὐτῆς, ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἔκτων τε καὶ κυνῶν οἷς χρώμεθα, τὴν δ' εὐέλθειαν... ἀσχεῖν, κ.τ.λ.*

راجع أيضاً الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب R. VAN DER ELST, *Traité des Passions de l'Âme* et de nos Erreurs par Galien, Paris, s. n. (1914?), p. 45, 98.

(٤) J. G. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque commentatio*, Lipsiae 1842, p. 258.

(٥) KLAMROTH, *Auszuge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'gûbi*, Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, XL (1886), p. 636, n° 52.

(٦) M. STEIUSCHNEIDER, *Die griechischen Aerzte in arabischer Uebersetzung* [Virchows Archiv fuer Pathologie, vol. 124 (1891), p. 295, n° 66].

ومم Steiuschneider يظنه أن كتاب الأخلاق هو *περί τρόπου της ψυχῆς* الوارد ذكره في *Scripta minora*, II, 83, 13-14 De ord. libr. XIX (sic), 53 لأن هذه العبارة ليست بعنوان

قال حنين بن إسحق في رسالته « إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم ^(١) » ، تحت رقم ١١٩ (قبط) :
 « كتابه في الأخلاق ^(٢) . هذا الكتاب جمعه في أربع مقالات وغرضه فيه أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداواتها . وقد ترجم هذا الكتاب إلى السريانية رجل من الصابئين ^(٣) يقال له منصور بن أناناس ^(٤) وذكروا أن أيوب الرهاوي ^(٥)

Hunain Ibn Ishāq, Ueber die syrischen und arabischen Galenuebersetzungen, (١)
 zum ersten Mal herausgegeben und uebersetzt von G. BANGSTRÄSSER (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, vol. XVII, 2, Leipzig 1935), p. 49.

(٢) وفي النسخة المصححة « في أخلاق النفس » . راجع G. BANGSTRÄSSER, *Neue Materialien zu Hunain Ibn Ishāq's Galen-Bibliographie* (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes, vol. XIX, 2, Leipzig 1932), p. 48.

(٣) وفي نسخة أخرى « من أهل الحرثامه » أي الحرثانية ، راجع BANGSTRÄSSER, *Neue Materialien*, p. 23

(٤) ورد ذكر هذا المترجم الصابي في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٥) محرفاً : « منصور بن بانس » (أو « ليس » أو « ناناس » أو « مانس ») قال : « طبقت في النقل مثل قبضا (٩) الرهاوي وكان بالسريانية أقوى منه بالعربية » . وعوث أيضاً على اسم هذا المترجم في رسالة مخطوطة محفوظة في مكتبة العرب بالقاهرة أطلق عليها صاحبها الشيخ يوسف بن روما البستاني وعنوانها « الصحف البابية للسماة الأسرار النورانية باستزال قوى الكواكب العلوية والروحانية وهي تلك الصحف المشهورة التي عثر عليها بخراب الهيكل ببابل وكانت باللغة الكلدانية وترجمها منصور بن بناس (كذا) » . ولعل ابن أناناس هذا هو المترجم أناناس الذي ورد ذكره في مخطوطة ترجمة كتاب المنطق لأرسطو (نسخة باريس ٢٣٤٦ ص ٣٢٧ ظ) إذ قيل هناك في ابتداء الترجمة الأولى لكتاب سوفسطا : « ينقل أبي زكريا يحيى بن عدى من السرياني ينقل أناناس من اليوناني »

(٥) هو من المترجمين المشهورين ورد ذكره كثيراً في رسالة حنين بن إسحق ولسبت اليه ترجمة ٣٦ كتاباً من اللغة اليونانية إلى السريانية . قال ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٧٠) : « كان له نظر في صناعة الطب ومعرفة بالنقل وقد نقل كتباً من مصنفات اليونانيين إلى السرياني وإلى العربي وهو متوسط النقل وما نقله في آخر عمره فهو أجود مما نقله قبل ذلك » . (راجع أيضاً ص ٢٠٤ ، وانتهى إلى غلط ابن أبي أصيبعة هناك فقد فرق بين أيوب المعروف بالأبرش وأيوب الرهاوي) . طبع في عصر المأمون (راجع ارشاد الاربي لياقوت الحموي ، طبعة لندن ج ١ ص ١٢٢) وكان ينتحل مذهب النساطرة (راجع BANGSTRÄSSER, *Chronicon Ecclesiasticum*)

أيضاً ترجمه . وأما ما ترجمه منصور فقد رأيته وما رضىته ، وأما ما ذكروا أن أيوب ترجمه فما رأيته ولست أعلم أيضاً هل ترجم شيئاً أم لا . وأما أنا فلم أترجم هذا الكتاب إلى السريانية لكنني ترجمته إلى العربية وكان ترجمتي إياه لمحمد بن موسى ^(١) ، ثم شغلت بصحبة محمد بن عبد الملك ^(٢) عن أمر الكتاب فسالني محمد استتمام ما ترجمته ففعلت . وترجمه حيش ^(٣) من ترجمتي ليوحنا بن ماسويه ^(٤) إلى السريانية وما وقعت عليه »

ذكر ابن أبي أصيبعة ^(٥) هذا النص مختصراً ، وقال ابن النديم في فهرسته ^(٦) وابن القفطي في تاريخ الحكماء ^(٧) : « كتاب الأخلاق نقله حيش أربع مقالات » . ونسبة الترجمة إلى حيش غير صحيحة إلا إذا عني صاحبها ترجمته للكتاب إلى اللغة السريانية

كان كتاب الأخلاق لجالينوس يحوى على بعض معلومات تاريخية كما نجد مثلها

الأطباء المروفيين في عهد المتوكل والمتر (راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١) . أما لم يكن أيوب الرهاوى مترجماً قط بل كان أيضاً صاحب تآليف باللغة السريانية والعربية معاً . أما كتبه السريانية فقد وصل إلينا كتاب الأخيرة وهو دائرة المعارف الفاسفية والطبيعية نشرها وترجمها إلى اللغة الانكليزية العلامة Mingana

راجع A. Mingana, *Encyclopaedia of Philosophical and natural sciences as taught in Baghdad about A. D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa* (Cambridge 1935). أما تآليفاته العربية فلم يبق منها إلا قطعة صغيرة ذكرها مطهر بن طاهر المقدسي في كتاب البدء والخارج، publ. et trad. par Cl. Huart, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, vol. V, p. 4.

راجع أيضاً M. Meyendor, *New Light on Hunain Ibn Ishāq and his period*, Isis, VIII (1936), p. 703.

(١) هو أبو جعفر محمد بن موسى بن شاذان الرضائي المشهور

(٢) هو محمد بن عبد الملك الزيتوني وزير للمتصم بالله

(٣) حيش بن الحسن الأعسم الدهمقي بن أخت حنين بن اسحق

(٤) للتوفى ٢٤٣ هـ

(٥) ج ١ ص ١٠٠ من تحت

(٦) طبعة ليزيك ص ٢٩١ من ٧

(٧) طبعة ليزيك ص ١٣١ من ١٦

في أول «كتاب تعرف الإنسان عيوب نفسه»^(١) ، وكان أصحاب تواريخ الحكماء يذكرون منتخبات منه ليقيدوا القارئ علماً بسيرة جالينوس وعصره . ومن هذه المنتخبات ما ذكره ابن النديم^(٢) ونقله عنه ابن القفطي^(٣) وابن أبي أصيبعة^(٤) :
«قال جالينوس في المقالة الأولى من كتابه في الأخلاق وذكر الوفاء واستحسنه وأتى فيه بذكر الذين نكحوا بأخذ صاحبهم واجتولوا^(٥) بالكاره يلتبس منهم أن يوحوا بمساوى أصحابهم وذكر معاليهم فامتنعوا من ذلك وصبروا على غليظ المكاره ، وإن ذلك كان سنة أربع عشرة وخمس مائة للاسكندر . وهذا أصح ما ذكر من أمر جالينوس ووقته وموضعه من الزمان »

وأورد ابن أبي أصيبعة^(٦) فصلاً طويلاً من تأليف^(٧) لعبيد الله بن جبريل بن بختيشوع (المتوفى سنة نيف وخسين وأربعمائة^(٨)) نقد فيه عبيد الله غلطات المؤرخين فما يتعلق بسيرة جالينوس وذكر في ثناياه فقرة من كتاب الأخلاق تعنى بنفس الوقائع السياسية التي أشار إليها جالينوس في القطعة المذكورة آنفاً ، قال :

«وأنا أستطرف كيف مر مثل هذا مع بيان المواضع التي استدلنا بها من كلام جالينوس ومن أوضاع أصحاب التواريخ الصحيحة ، وأستطرف أيضاً كيف لم ينتبه

(١) VAN DER ELST, *Traité des passions de l'Âme*, p. 40; M. CROISSET, *Histoire de la Littérature grecque*, vol. V, chap. 5. § 5; M. MEYERHOFF, *Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen* (Archiv für Geschichte der Medizin, XXII 1929), p. 72-86.

(٢) ص ٢٨٩

(٣) ص ١٢٣

(٤) ج ١ ص ٧٢

(٥) في فهرست ابن النديم وعند ابن القفطي : ونيولوا

(٦) ج ١ ص ٧٦ ، وهذا الفصل معروف في بعض مواضعه لم يستطع اصلاحها

(٧) الظاهر أن هذا التأليف هو كتاب مناقب الأطباء المؤلف سنة ٤٣٣ ، راجع ابن أبي

أصيبعة ج ١ ص ١٤٨

(٨) راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٤٨ و BROCKELMANN, *Supplement*, I, 885-86

إلى فصل ورد في كتاب الأخلاق تبين فيه غلط تاريخ هذه المدة فصارت المائة سنة ، وقد يكون سبب هذا الغلط من النسخ ويستمر حتى يحصل حجة يضل بها من لم يفحص عن حقائق الأمور . وهذه نسخة الفصل من كتاب الأخلاق بعينه قال جالينوس : وقد رأينا نحن في هذا الزمان عبيداً فعلوا هذا الفعل دون الأحرار لأنهم كانوا في طبائعهم أغياراً ، وذلك أنه لما مات فرونيوس^(١) — وكان موته في السنة التاسعة من ملك قومودوس وفي سنة خمسمائة وست عشرة من ملك الاسكندر وكان الوزيران في ذلك الوقت ماطروس^(٢) واپورس^(٣) — تتبع قوم كثير عددهم وعدت عبيدهم ليفشوا على مواليم ما فعلوا . وهذا خلف عظيم لاسم لما ذكره إسميخ لأنه يحصل بينه اختلاف عظيم إلى وفاة جالينوس يقتضى بأن تكون على ما ذكره إسميخ من أن عمره كان سبعاً وثمانين سنة في هذه السنة المذكورة وهى سنة خمسمائة وست عشرة للاسكندر لأن مولده كان في سنة أربعمائة وتسع وعشرين من تاريخ الاسكندر ، ويقتضى أن يكون هذا الكتاب آخر ما عمله أعنى كتاب الأخلاق لأنه وقت وفاته يجب أن يكون الوقت الذى ذكر فيه أمر العبيد والتاريخ . وقد رأينا ذكره في كتاب آخر يدل على أنه قد عمل بعده وأنه عاش بعد هذا الوقت زمان ما يحوز السنة المذكورة عدته ، فقد بان تناقض تاريخه وفساد جملته »

أقول : إن الوقائع التى تشير إليها هاتان الفقرتان معروفة وهى الاضطهادات التى كانت في عهد القيصر قومودوس والثورة التى انتهت بقتل قائدها Tigridius Perennis . وأما تاريخ قتل هذا الرجل فالمعروف أنه كان سنة ١٨٥ ليلاد^(٤) وهى توافق السنة التاسعة من ملك قومودوس إن كنا نعتبر ابتداء حكمه من سنة ١٧٦ أى من التاريخ

(١) وفى نسخة : فرونيوس أو فرويوس ، والمواب : فرنيس وهو Perennis

(٢) والصحيح : ماطرنوس = M. Carinius Maternus

(٣) الصحيح : ابردوس = Bradas وهو Ti. Bradas Atticus ، راجع القراءات لكتاب

عيون الأنبياء التى نشرها A. Mueller

(٤) Dio Cassius, LXXII, 9, 4, 13, 1. Pauly-Wissowa, Real. Enc. II, 2, 476

الذى تولى مع أبيه ، لا من سنة ١٨٠ التى أصبح فيها قيصرًا لوحده . أما مواقعة سنة ١٨٥ لسنة ٥١٦ للاسكندر فانها تدلنا على أن جالينوس كان يعتبر ابتداء تاريخ الاسكندر من سنة ٣٣١ (او ٣٣٢) قبل الميلاد وهى سنة فتح مصر وتأسيس الاسكندرية ، لا من سنة ٣١١ التى تعتبر عادة ابتداء لتاريخ الاسكندر ، والصحيح أنها ابتداء دولة السليقيين . أما المؤلفون العرب فقد استعملوا مثل هذا التاريخ فى كتاب جالينوس إذ كانوا يظنون أن تاريخ الاسكندر يتبدى سنة ٣١١ قبل الميلاد ، فكأن التاريخ المذكور فى كتاب الأخلاق أعنى سنة ٥١٦ للاسكندر يوافق سنة ٢٠٥ للميلاد أى يقع بعد وفاة جالينوس بستين^(١) وهذا محال^(٢)

وقد تعجب أيضاً من غرابة هذا التاريخ أبو ريحان البيرونى فى رسالته « فى فهرست كتب عهد بن زكريا الرازى »^(٣) حيث قال : « بل أعجب منه ما فى كتاب أخلاق النفس لجالينوس^(٤) من حديث مبايعة صنم أرخ الوقت بزمان قومودوس من القياصرة^(٥) وأنه

(١) كانت وفاة جالينوس حول سنة ١٩٩ ، راجع Pauli-Wiss., VII, 581 .
(٢) أورد حصة الاصفهاني فى كتاب تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء (طبعة كلايى برلين ١٣٤٠) ص ٥٥ فصلا من كتاب فى « أخبار اليونانيين قد نسب قله الى جيب بن جريز مطران الموصل » يقول مؤلفه : « وقد كان (الاسكندر) فى حياته تقدم الى أهل زمانه أن يؤرخوا بسنى ملكه ويحسبوا ابتداءها من أول سنة سبع وعشرين من سنى عمره ومنه كانوا يؤرخون كتبهم ، ثم أرخوا بعد وفاته بسنة ست < وعشرين > من سنى الاسكندر وذلك من ابتداء حركته » وقال حصة فى موضع آخر (ص ٥٩) : « ثم كان ظهور للمسيح عليه السلام لخمس وستين < وثمانية > سنة من ملك الاسكندر واحدى وخمسين سنة من ملك الأشقانيين » . وقال البيرونى فى كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية (نشره B. Sachau) ص ٢٨ س ١١ : « ولا خرج (الاسكندر) من بلاد يونان وهو بن ست وعشرين سنة متجهزاً لقتال دلا . . . وردت للنفوس واليهود ساكنوه فأمرهم بترك تاريخ موسى وداود عليهما السلام والتحول الى تاريخه واستعمال تلك السنة أوله وهى السنة السابعة والعشرون من ميلاده ، فأجابوه الى ذلك وأغمروا بأمره فيه الخ »

ورغم هذه النصوص العريضة لم نثر فى المكتبة اليونانية على مثل هذا التاريخ
(٣) *Œptre de Bérnt contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyā*
ar-Rāzi, publiée par P. Kraus, Paris 1936, p. 26.

(٤) إشارة الى القصة الواردة فى اللغة الثانية من كتاب الأخلاق ، راجع ص ٤٠

(٥) راجع ص ٢٠

تقريب من خمسمائة ونيف للاسكندر ، فان لم نجد لوفاة جالينوس دليلاً آخر بقيت تواريخ الأطباء في عيباء

وأشار الى نفس هذا الموضوع أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي في كتاب التنبية والإشراف^(١) قائلاً : «التامع عشر^(٢) قوموذوس بن أنطونينوس ملك اثني عشرة سنة ، وفي أيامه كان جالينوس تاج الأطباء وإمامهم في عصره الذي به يقتدون وعلى كعبه يعولون والمفسر لكب إقراط والمخلص^(٣) لها . > <^(٤) بمدينة ابرغاس من أرض اليونانيين ، وقد ذكر ذلك جالينوس في كتابه في أخلاق النفس^(٥) في^(٦) فهرست كعبه^(٧) . وبين الاسكندر وقوموذوس الملك هذا خمس مائة سنة ونيف قد بين ذلك جالينوس في كتابه في الأخلاق أيضاً^(٨) . فينبغي أن يكون لجالينوس الى وقتنا هذا وهو سنة ١٣٦٧ للإسكندر وسنة ٣٤٥ للهجرة سبع مائة سنة ونيفاً على

(١) طبعة لندن ١٨٩٣ ص ١٣٠ س ٢١ وما يليه

(٢) من ملوك الروم

(٣) في الطبعة : الخلف

(٤) سقطت هاهنا بعض كلمات ، ولعل الصواب : « وكان مولد جالينوس < بمدينة » (راجع كتاب محبوب القلوب لمحمد الديلمي ، طبعة حجر الهند ١٣١٧ ص ٥١) ، أو « < وكان أصل جالينوس من < مدينة » (راجع كتاب مختصر الدول لابن العربي ص ١٢٢ س ١٥) ، أو « < من أهل < مدينة » (راجع ابن القطي ص ١٢٢ س ١٤) »

(٥) نستغرب أن للمسعودي يذكر هاهنا تأليف جالينوس باسم « كتاب أخلاق النفس » ويسميه في السطر التالي « كتاب الأخلاق » . أما العنوان « أخلاق النفس » فيرد أيضاً عند ابن أبي أصيبعة والبيروني وابن جبيرول وغيرهم ويظهر أنه أكثر استعمالاً عند المتأخرين . وأيضاً قد رأينا (ص ١١ تعليق ٢) أن النسخة المصححة من رسالة حنين بن اسحق « في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس » سمت الكتاب « أخلاق النفس » لا « الأخلاق »

(٦) لعل الصواب : « < و > في » بشرط أنه لم يسقط من النسخة أكثر من هذا

(٧) ورد ذكر قوموذوس القيصري في « فهرست كتب جالينوس » ، راجع *GALENI Scripta minora*, II, 99, 19.

(٨) هذا دليل جديد على أن التاريخ المذكور ورد حقيقة في كتاب جالينوس

القريب ، وكان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتي سنة وقد كان دين النصرانية ظهر في الروم واليونانيين وغيرهم في أيامه^(١) .

وإذا بحثت عن هذه المواضع التاريخية في نص كتاب الأخلاق الذي نشره فيها بعد ووجدت أنها لا ترد فيه فلا تعجل إذن بالحكم على أن ذلك الكتاب غير الذي ذكره ابن النديم والبيروني وابن القفطي وابن أبي أصيبعة لأن النص الذي وصل إلينا في نسخة الخزانة التيمورية ليس هو كتاب الأخلاق بتمامه بل مختصراً له فقط ، ومن طريقة المختصر أن لا يعنى إلا بالمعاني الجلية الهامة دون الالتفات إلى الفروع والاهتمام بالتقصص التاريخية التي وردت استطراداً في ثناياها . وكذلك فكر في صغر حجم هذا المختصر مع كونه مقتبساً من كتاب ذي أربع مقالات ، فإن المقالة الواحدة من الكتب اليونانية نحو ٣٠-٥٠ صفحة أى تزيد عن المختصر كله . وكذلك فاعرف أن المختصر لكتاب الأخلاق قد حذف أكثر الأعلام الواردة في الأصل لأنه ظن أنه ليس للقارئ حاجة بها . مثال ذلك ما ورد في ص ٤٧ س ٧ من القول في «المخلائين التي في عتق كل واحد من الناس» نسب هذا القول إلى «حكيم» من الحكماء ونحن نعرف

(١) كان ذكر قومودوس الوارد في كتاب الأخلاق وذكر للتدنيين من النصارى الوارد في جوامع جالينوس لكتاب افلاطون في السياسة (راجع من فوق ص ٢ تعليق ٧) من أهم دلائل المؤرخين العرب على أن جالينوس لم يكن ماصراً للمسيح كما رواه بعضهم [راجع ابن أبي أصيبعة ص ٧٢ س ١ ، والبيهقي في كتاب حجة صوان الحكمة (طبعة لاهور ١٩٠٠ ص ٣٠) وفي كتاب المشارب والتجارب (للمذكور في كتاب محبوب القلوب لمحمد الديلمي ص ٥٠)]

أما جوامع كتاب افلاطون في السياسة (كذا للمسمودي في كتاب التنبيه والإشراف ص ١٣١ س ١٠) فقد سماها ابن أبي أصيبعة (ص ٧٩) وابن القفطي (ص ١٢٨) وأبو الفداء (في تاريخه ج ١ ص ٦٥) «تفسير جالينوس لكتاب افلاطون في السياسة للدنية» وادعى ابن البري (مختصر الدول ص ١٢٣ س ٣) أن تلك الفقرة مأخوذة من «شرح جالينوس لكتاب افلاطون في الأخلاق وهو للسي فادن» . والأرجح أن العنوانين (كتاب الأخلاق وتفسير كتاب السياسة) اشتباها على ابن البري

من «كتاب تعرف الإنسان عيوب نفسه» أن جالينوس أراد الإشارة إلى قصة أيسوب الحكيم^(١)

وإن رُدت برهاناً أوثق من هذا على أن الكتاب الذى نشره هو فى الحقيقة مختصر من كتاب الأخلاق الذى ورد ذكره فى كتب التراجم فهناك نصاً آخر من كتاب عيون الأئمة لابن أبى أصيبعة^(٢) وبازائه كلام المختصر^(٣)

ابن أبى أصيبعة — مختصر كتاب الأخلاق

قال (ابن جالينوس) فى كتاب

أخلاق النفس : كما أنه يعرض للبدن وكما أنه يعرض فى البدن المرض والقبح والمرض والقبح مثل الصرع والشوكة والمرض والقبح مثل الحذب وتسقط الرأس وقرعه وكذلك يعرض فى النفس مرض وقبح فمرضها كالغضب وقبحها كالجهل

واقراً أيضاً ما أورده ابن أبى أصيبعة^(٤) من المقالة الثالثة من كتاب الأخلاق وهو فصل يقرب معناه مما يوجد فى نصنا من ٤٣ س ١٢ ، قال :

«قال جالينوس فى المقالة الثالثة من كتابه فى أخلاق النفس إن بقراط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم ما لم يكن يدانيه فيه أحد من أهل زمانه

(١) راجع : GALENUS, De passionibus animae, I, 2 (Scripta minora, I, p. 4, 11) :

δύο γάρ, ὡς Αἰσώπος εἰλεγε, πηρὺς ἐξημέθεα τοῦ τραχήλου, τῶν μὲν ἀλλοτριῶν τὴν πρόσω, τῶν ἰδίων δὲ τὴν ὀπίσω, καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἀλλότρια βλέπομεν ἀεὶ, τῶν δ' οἰκείων ἀθέστοι καθεστῆκαμεν.

(٢) ج ١ ص ٨٨ ، وهذا النص مأخوذ من كتاب «نوادير الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء» لخمين بن اسحق كما يظهر مما قاله ابن أبى أصيبعة فى أول الفصل ، راجع أيضاً من تحت ص ٢٤ تطبيق ٣

(٣) ص ٤٢ س ١٩ — ص ٤٣ س ١

(٤) ج ١ ص ٢٦

وكان يعلم أمر الأركان التي منها تركيب أبدان الحيوان وكون جميع الأجسام التي تقبل الكون والفساد وفسادها ، وهو أول من برهن ببراهين حقيقة هذه الأشياء التي ذكرنا وبرهن كيف يكون المرض والصحة في جميع الحيوان وفي النبات وهو الذي استنبط أجناس الأمراض وجهات مداواتها .

وراجع أيضاً ما قاله أبو أيوب ملهان بن يحيى بن جبيرول الفيلسوف الإسرائيلي الأنديلسي^(١) في كتاب إصلاح الأخلاق^(٢) مما يقرب معناه من ص ٣١ من المختصر ، قال : «وجالينوس يقول في كتاب أخلاق النفس إن الغضب والحرد هما اسمان لمعنى واحد . وقد يظهر في وجه الغاضب كأنه مغموم ويسخن بدنه سخناً قوياً ويخفق قلبه خفقاناً قوياً ويكون نبض العروق قوياً سريعاً . وقال فيه : من استعمل الغضب بالفكر ظهر منه الوفاق ومن استعمله بلا فكر ظهر منه الخرق^(٣) . ومن قوله : القوى الغضب الشديد الحرد ليس بعيداً من الجفون^(٤)»

وكذلك قابل ما أورده أبو ريجان البيروني في كتابه في الهند^(٥) من كتاب الأخلاق بما ورد في النص الذي ننشره^(٦) :

(١) Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1895, p. 167 راجع
(٢) *The Improvement of the Moral Qualities... by Solomon ibn Gabirol...* راجع
(ed.) Stephen S. Wise, New York 1901, p. 36.

أشكر صديقي الفاضل D. H. Baneth الأستاذ بجامعة القدس الذي تفضل فأرسل إلى نص الفصل المذكور هاهنا

(٣) ولقدت هذه الجملة نص المختصر (ص ٣١ س ١٤)

(٤) كان Steinschneider (في المقالة المذكورة ص ١٠ ت ٦) أول من نبه على وجود قطعة من كتاب الأخلاق في تصنيف ابن جبيرول ، وذكر أن مثل هذه القطعة ترد أيضاً في كتاب الأخلاق ليوسف بن أقيين (راجع مقالة STEINSCHNEIDER في Erach-Gruber, *Allgem. Encyklopädie* (a. sect. 81. Theil, p. 52) إلا أن ذلك الكتاب لم يطبع بعد

(٥) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة ، نشره E. SACRAU لندن

١٨٨٧ ، ص ٥٩ س ٢٠—٢٠ س ٦٠ س ٥ . راجع أيضاً الترجمة الانكليزية ج ١ ص ١٢٣
(٦) ص ٤٠ س ١٥ ، راجع أيضاً من فوق ص ١٥ يظهر من المقالة أن البيروني اعتمد على النص الكامل لكتاب الأخلاق إلا أنه حذف في بعض المواضع

وقال جالينوس في كتاب أخلاق

النفس إن في زمان قومودس من القياصرة

وهو قريب من خمس مائة ونيف

للاستندر^(١) أتى رجلان الى بايع

الأصنام فساوماه ضم هرمس وأحدهما

يريد نصبه في هيكل ليكون تذكرة

لهرمس والآخر يريد نصبه على قبر ليزكر

به الميت . ولم يتفق إحدى التجاريتين

فأخرا أمره الى الغد . ورأى^(٢) بايع

الأصنام تلك الليلة في منامه كأن الصنم

يكلمه ويقول له أيما المرء الفاضل أنا

صنعتك قد استفدت بعمل يديك صورة

تنسب الى كوكب فزالت عن سمة الحجرية

التي كنت أسمي بها فما سلف^(٣) وعرفت

بمطارد^(٤) ، فالأمر إليك الآن في تصييري

تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد

وقد قيل إن رجلين أتيا في وقت

واحد لباع أصنام فساوماه لهم واحد

من الأصنام المنسوبة الى هرمس^(٥) ،

وكان أحدهما يريد أن يجعله في هيكل

ليذكر به هرمس والآخر يريد أن ينصبه

على قبر ليزكر به الميت . ولم يتفق لهما

شراؤه في ذلك اليوم فأخراه الى الغد .

فرأى صاحب الأصنام في تلك الليلة في

منامه أن ذلك الصنم يقول له أيما الرجل

الفاضل إني من صنعتك الآن وقد

استفدت صورة تنسب الى كوكب فليس

أسمي الآن حجرا كما كنت لكن أسمي

هرمس ، فالأمر إليك الآن أن تجعلني

تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد

(١) حلف المختصر ذكر التاريخ ، راجع أيضاً ص ١٥ وما يليها

(٢) لا نذكر أن جالينوس كتب *ἔκδοσις* (من هرمس) فقط كما تدل عليه عبارة البيروني .

غير أن المختصر المسيحي (أو المسلم) صحح تلك العبارة قائلا : « المنسوبة الى هرمس »

(٣) في الطبعة : وأدى

(٤) تهذيب البيروني

(٥) كتب البيروني « عطارد » مكان « هرمس » اذ كان العرب يسمون كوكب هرمس

باسم عطارد . راجع أيضاً جوامع جالينوس لكتاب طبهاوس (انظر من فوق ص ٢ لتعليق ٧)

ص ٧ س ٢

فمقابلة هذه النصوص مع دلالتها على صحة رأينا تعرفك أيضاً طريقة المختصر وروحه ،
فهو قد حذف في النص الأول كلمات « والشوصة » و « تسقط الرأس وقرعه » ولخص
الفصول الأخرى غاية التلخيص

وأخيراً فقد عثرنا في ترجمة جالينوس ضمن منتخب كتاب صوان الحكمة لأبي سليمان
السجستاني^(١) على قطعة طويلة من كلام جالينوس مواهقة لفصل من المقالة الأولى من
كتاب الأخلاق إلا أن السجستاني لم يذكر اسم الكتاب الذي اقتبس كلام جالينوس
منه . وأيضاً فإن القول الذي اقتبسه أطول وأكثر تفصيلاً من النص الوارد في نسخة
الخزانة الصورية^(٢) . قال :

« وقال (اى جالينوس) : قياس النفس الغضبية عند الناطقة قياس الكلب عند
القنص وقياس الفرس عند الفارس ، فإن الكلب يعين القنص على إرادته والفرس يعين
الفارس . وربما تحرك الكلب في غير الوقت الذى يحتاج إليه وعلى غير المقدار الذى
ينبغي وكذلك الفرس . فتهديد أوقات حركات الكلب والفرس وتقديرهما فعل القنص
والفارس ، وانقياد الكلب والفرس لإرادة القنص والفارس فضيلة للكلب والفرس . فإما
القنص والفارس ففضيلتهما تكون من حذقهما بصناعة التقنص والفروسية ، وسهولة انقياد
الكلب والفرس وصلاهما يكون بطول تأديب القنص والفارس الحاذقين لهما . وليس
كل كلب وفرس يوافق للتأديب لأن منهما جموحاً ممتنعاً . فإن اتفق أن يكون الفارس
أو القنص غير حاذق في صناعته والفرس أو الكلب عسير الانقياد كان ملك القنص

(١) نسخة خزانة محمد مراد باستانبول تحت رقم ١٤٠٨ ص ١١٤—١١٥ ، والموجود منها
صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٦٤٣ ح ، أما كتاب صوان الحكمة فقد جمت عنه
الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في الرسالة المذكورة ص ٧ تعليق ١ ، وعدد M. PRESSAT في مجلة
Islamica (ج ٤ ص ٥٣٤ وما يليها) المخطوطات المحفوظة منه في مكتب استانبول ، راجع أيضاً
ما قلته في مقالتي (Bulletin de l'Institut d'Égypte) Les « Controverses » de Fakhr al-Dīn Rāzī (t. XIX, 1936), p. 207.

(٢) ص ٢٧ س ١٩ وما يليه ، راجع أيضاً الفصل الوارد في كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه
الذى نوردته فيما يهد (ص ٣٧)

والفارس لها إلى المضرة أقرب منه إلى المنفعة ، لأن الكلب ربما ينبع وعض حيث لا ينبغي والفارس ربما رمى نفسه مع راحبه في مهلكة . فلذلك قال افلاطون : إن نيل اعتدال كل واحد من أجزاء النفس — يعنى هذه الأتفس الثلاث — ليس هو في طبيعة كل إنسان بممكن لأنه إن كانت النفس الناطقة بليدة قليلة الفهم والحفظ غير مشتاقة إلى الأفعال الجميلة وكانت النفسان البيسيان قويتين عسقى الانقياد لم يمكن أن تعتدل . فقد يحتاج إذن أن تكون النفس الناطقة حجة للجحيل مشتاقة إلى الحق عارفة باتفاق الأشياء واختلافها ، وأن تكون النفس الغضبية وهى الحيوانية قوية سلسلة الانقياد وتكون النفس الشهوانية وهى النباتية ضعيفة ، لأن هذه النفس غير متقادة للنفس الناطقة كما وصفها افلاطون وشبهها بسبع ضار وقال : إن الذى يحتاج إليه من النفس النباتية ضعفها لا أديها لئلا تمنع النفس الناطقة من أفعالها . وكل شيء يتحرك بحركاته ويفعل أفعاله التى هى له فانه ^(١) يقوى ، وكل شيء يسكن فانه يضعف . فلذلك تكون شهوات من عود منذ صباه الفضل والعفة شهوات معتدلة ^(٢) . فاما من اعتاد منذ صباه ألا يمنع نفسه شهواتها ولا يقمعها فانه يكون شرهاً ، ولهذا المعنى سمي اليونانيون ^(٣) الشره لا مقموعاً ^(٤) . فالأدب يكسب النفس الغضبية سلاسة القياد ويكسب النباتية الضعف ، وهذا هو أدب النفس . وأما النفس الغضبية فليست تنقص قوتها بأديها ولكن يكسبها سلاسة القياد . وإن كان الإنسان شجاعاً بالطبع فان الأدب يحفظ قوة نفسه الغضبية . وقد طلب قوم أن يعلموا هل يمكن أن يصير من هو في غاية الجبن (شجاعاً) ^(٥) لا يمكن أن يصير شجاعاً أقرب إلى الحق . وكذلك ظنى بمن كان في غاية الشره بالطبع أنه لا يصير ^(٦) إلى حالات

(١) في النسخة : فانيه

(٢) في النسخة : مستقلة

(٣) في النسخة : اليونانيين

(٤) في النسخة : لا مقموع ، وللقصود *experteis* باليونانية

(٥) سقطت بعض كلمات ، ولعل الصواب : (شجاعاً والقول بأن من كان في غاية الجبن)

لا يمكن الخ

(٦) في النسخة : مصر

العفة . ولذلك كانت الفلاسفة القدماء يتفقون ويعترفون بطابع الصبيان وهم أطفال ، لأن من الأطفال من يرى شديد الشره والنهم لا يشبع شديد الفحة لا يستحي . ومن كان منهم شرهاً نهماً ولم يكن وقاحاً فلا ينبغي أن يقطع الرجاء من فلاحه لأن الحياة إنما يكون من نفس بصيرة ترى الجميل وتقف عليه . فاما من لا يستحي فان نفسه عياء لا ترى جميلاً ولا يكون فيها خير . وقد يوجد الدليل الظاهر من الخنة على صحة ما قلت من أنه ينبغي أن يكون لاكتساب الفضائل بالأدب أساس من الطبع . وذلك أن قوماً لا يحصون كثرة من أهل الفضائل ألزموا أولادهم أفضل الأدب من الصبا الى وقت الكبر واجتهدوا في أن يصيروهم أمثالهم فلم يقدروا على ذلك .

أما مختصر كتاب الأخلاق فلا يعرف اسمه ولعله أبو عثان سعيد بن يعقوب الدمشقي المتطبيب المترجم ^(١) معاصر الوزير علي بن عيسى إذ قال ابن أبي أصيبعة ^(٢) في ترجمته له : « ولأبي عثان الدمشقي من الكتب مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق » . والظاهر أن المختصر اعتمد في عمله على ترجمة حنين بن اسحق وذلك أن الجملة المقتبسة

(١) راجع SYENSCHEIDT في مجلة ZDMG ج ٥٠ (١٨٩٦) ص ٤٥٥—٤٥٦ ،
BROCKELMANN, Suppl., I, 369 و

ويظهر أن أبا عثان الدمشقي كان شديد العناية بعلم النفس كما يتبين من رسالة غخطوة محفوظة بالمتحف البريطاني تحت رقم Add. ٧٤٧٣ ، ورقة ٦—٥١٢ عنوانها « رسالة في النفس من أبي بكر بن القاسم ابن أبي ثور الموصلي الى أستاذه أبي عثان سعيد بن يعقوب الدمشقي » . — وكذلك ترجم « كتاب فضائل النفس » لمؤلف غير معروف اقتبس منه أبو علي أحمد بن محمد مسكويه فصلاً طويلاً في كتابه « تهذيب الأخلاق » (طبعة مصر ١٣٢٩ ص ٧١—٧٥) . قال مسكويه في آخر هذا الفصل : « فهذه ألفاظ هذا الحكيم قد نقلها نقلًا وهي هل أبي عثان الدمشقي ، وهذا الرجل فصيح بالفتن جيداً أعنى اليونانية والعربية مرضى النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين وهو مع ذلك شديد التحري لا يراد الألفاظ اليونانية ومعانيها في ألفاظ العرب ومعانيها لا تختلف في لفظ ولا معنى . ومن رجع الى هذا الكتاب أعنى للمسمى بفضائل النفس قرأ هذه الألفاظ كما نقلها »

(٢) ج ١ ص ٣٣٤

من كتاب الأخلاق التي أوردناها من قبل^(١) عن كتاب عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة وقابلناها بنص المختصر مأخوذة من كتاب «نواحر الفلاسفة» أو «آداب الفلاسفة» لحنين بن إسحق كما يظهر من قول ابن أبي أصيبعة في ذلك المكان^(٢) ومن مقابلة نص كتاب آداب الفلاسفة أيضاً^(٣). فالتوافق التام بين نص المختصر ونص حنين يمكننا القول بأنه مأخوذ من ترجمته دون اعتماد على ترجمة أخرى

هذا ونحن نورد فيما يلي نص المختصر كما وجدناه في نسخة الخزانة التيمورية بعد تصحيحه على قدر استطاعتنا، فإن التصحيح والتخريف فيه كثير، وورد أيضاً خرم كثير في مواضع من آخره لم نوفق إلى تكمّلها. ونحن نرجى شرح الكتاب ومقابلة معانيه بكتب يونانية أخرى وتقديره وتبيين منزلته من تاريخ الفلسفة اليونانية والبحث عن أثره في الفلسفة الإسلامية^(٤) إلى فرصة أخرى نرجو أن تسنح في مقبل الأيام أو أن يتكفل بذلك غيرنا من الباحثين

(١) ص ١٨

(٢) ج ١ ص ٨٨ س ٦

(٣) هذا الكتاب لم ينشر بعد أصله العربي وإن كان قد وصل إلينا بضعة نسخ منه، راجع K. MERKLE, Die Sittensprüche der Philosophen "Kitāb ādāb al-falāsifa" von Honein ibn Ishāq, in der Bearbeitung des Muḥammad ibn 'Alī al-Anḍarī (Inaug. Diss. München), Leipzig 1921.

وقد نبه MERKLE (ص ٨) على التوافق التام بين نص ابن أبي أصيبعة ونص «آداب الفلاسفة» أما الترجمة العبرية لكتاب آداب الفلاسفة فقد نشرت منذ عدة سنين، راجع: Sofer Aluere, Hap̄ilosofim ("Sittensprüche der Philosophen"). Aus dem Arabischen des Honein ibn Ishāq ins Hebraeische uebersetzt von Jehuda ben Salomo Alecharisi. Nach Handschriften herausgegeben von Dr. A. Loewenthal, Frankfurt a. M. 1896.

وقد أعادني العلامة D. H. Baneth العبري للجملة المنتخبة من كتاب الأخلاق وهو هذا: ואמר בספר שרות הנפש כאשר יארע לגוף החולי והסוס החולי כבו השגשגן וכאב הצלעות והסוס כבו הגבן וסריסת שער הראש כן יארע לנפש חולי ודום וחוליה הכנסה וסוסה הסכלות

(٤) ونحن نأثر خاصة بكتاب الأخلاق للجالينوس أبو زكرياء يحيى بن عدى في «كتاب تهذيب الأخلاق» (راجع من فوق ص ٣) وأبو علي أحمد بن محمد المعروف بمسكويه في «كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» (خصوصاً ص ٢٥ منه وما يليها) وفي غيره من كتبه الخلقية.

راجع أيضاً من تحت ص ٣٧

مختصر من كتاب الأخلاق لجاليينوس

< من المقالة الأولى >

قال: ^(١) الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار. ويبان ذلك أن من الناس قوماً إذا فاجأهم الصوت المائل ارتاعوا وبهتوا، وإذا رأوا أو سمعوا شيئاً ^(٢) مضحكا ضحكوا عن غير إرادة، وربما أرادوا الامتناع فلم يمكنهم، ولذلك فحست الفلاسفة عن الخلق هل هو للنفس التي ليست بناتقة قطع أم يشوب الناطقة منه شيء. وقد نستبين أن حركة النفس من غير فكر فما يدعو إليه الخلق من شوق إلى شيء أو هرب من شيء أو لذة أو أذى وما أشبه ذلك يدل على أن الأخلاق للنفس التي لا تعلق لها. وعلى مثال ذلك يدل ما نرى من الأخلاق في الأطفال وفي الحيوان الذي لا نطق له، فقد نرى بعض الحيوان ^(٣) جباناً كالأرنب والأيل، وبعضه شجاعاً كالأسد والكلب، وبعضه ذا مكر كالثعلب والقرد، وبعضه ذا أنس بالناس كالكلاب، وبعضه وحشياً نافرأ من الناس | كالذئب، ومنه ما يجب الانفراد كالأسد، ١٩٢ ومنه ما يجب الاجتماع قطعياً كالخيل، ومنه ما يجب الاجتماع زوجاً زوجاً كالقائق ^(٤)، ومنه ما يجمع الغذاء، ويعد نفسه كالثعل والفيل، ومنه ما يكسب الغذاء يوماً بيوم كالهام، ومنه ما يسرق ما لا يتفجع كالصق ^(٥)، فانه قد يسرق الفصوص والحواتم

(٣) الحيوانات ن

(١) راجع كتاب تهذيب الأخلاق لأبي علي

(٤) كالقائق ن، وفوق السطر كالجمامة

مسكويه ص ٢٥ وما يليها

(٥) كالصق ن

(٣) شيء ن

والدراهم والدنانير فيخبأها . ولهذا قالت الفلاسفة القدماء إن الأخلاق لغير الناطقة . وأرسطو وغيره يرون أنه قد يشوب النفس الناطقة شيء من الأخلاق ولكن جعلها في التي ليست بناطقة . وقوم متأخرون قد قالوا إن جميع الأخلاق للنفس الناطقة ولم يكشفوا حتى أضافوا إليها أيضاً ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفرع والعشق واللذة والحزن ، والعيان شاهد على بطلان قول هؤلاء

وقد بينت ذلك في الكتاب الذي وضعته في آراء ابقراط وافلاطون وأوضحت هناك أن للإنسان شيئاً به يكون الفكر وشيئاً غيره به يكون الغضب وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة . ١٩٣ ولست أبالي كيف قيل في هذه الثلاثة أشياء | في هذا الكتاب أنها أنفس مختلفة أو أنها أجزاء لنفس الإنسان أو أنها ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد . فاما أنا فاني أسمى في هذا الكتاب الشيء الذي به تكون الفكرة النفس الناطقة والنفس المفكرة كان ذلك الشيء نفساً مفردة أو جزءاً أو قوة ، والشيء الذي يكون به الغضب النفس الغضبية أو النفس الحيوانية ، والشيء الذي به تكون الشهوة النفس الشهوانية أو النفس النباتية ثم نظرت في كل صنف من أصناف الأخلاق والعوارض إلى أي هذه الثلاثة ينبغي أن يضاف . ولنبداً بتفصيل الفعل من العارض بإجمال فنقول : إنه ما دامت نفس الإنسان باقية على حالها فتلك الحال بها كالسكون والهدوء ، وإن تغيرت حالها توهنا ذلك التغير كالحركة لها . ولأن الحركة منها ما يكون من نفس المتحرك ومنها من قبل غيره والأولى^(١) سمينها فعلاً والثانية عارضاً ، كما إذا حرك أحد شيئاً من موضع إلى آخر فحركة اليد فعل الإنسان واليد وحركة ذلك الشيء عارض له . ١٩٤ وهذا حكمهما في حركة المكان ، وأما في التغير فكما | إذا مشى الإنسان في الشمس فاسود لونه كان السواد عارضاً للبشر والتسويد فعلاً للشمس . فهذا معنى العارض إذا وضع بازاء الفعل ، وله معنى آخر إذا وضع بازاء الشيء الطبيعي . فالطبيعي للشيء بمنزلة الصحة

(١) لعل الصواب : فالأولى

له ، وغير الطبيعي بمنزلة المرض والعارض له . وقد يوجد شيء واحد يكون طبيعياً لشيء
وغير طبيعي لآخر . فالحركات التي تحركها النفسان البيهتان اللتان في الإنسان على غير
اعتدال ليست طبيعية^(١) للإنسان لأنها غير معتدلة ، وما كان غير معتدل فهو خارج عن
استقامة الصحة . وأيضاً فحركات النفسين تضر بقوى النفس الناطقة . فالنفس الشهوانية
مباينة لها وإنما جعلها البارئ في الإنسان لتكونها ضرورية في الحياة والتناسل . فان من
بطلت شهوته البتة اختار الموت على تناول الغذاء . وكذلك أمر الجماع فإنه لو لم يضاف
إليه لذة لم يستعمله أحد . وحال الجماع حال غلبة لا يمكن النفس الناطقة فيها فهم شيء
ولا استنباطه . ومتى جاوزت اللذة الاعتدال أضرت ، وإصلاحها في تقديرها وتحديد
أوقاتها فعل النفس | الناطقة . والنفس الناطقة قد تفعل على انفرادها بلا معونة كعرفت^{١٩٥}
بالحق وباتفاق الأشياء واختلافها . فاما منعها النفس الشهوانية من الإقراط في الحركة
فلا يمكنها دون أن تستنجد بالفضية . فليس يقدر الإنسان على كف الشهوانية من حركة
في غير وقتها أو على غير اعتدال ما لم يكن في نفسه الغضبية التي هي الحيوانية قوة وجلد .
وجوهر هذه القوة التي يقوى بها الإنسان على الصبر والثبات في الأعمال فما أرى هو
الحاررة الغريزية لأن حركة الحاررة الغريزية كلما كانت أقوى كان الإنسان أحرك . وكما
أن البرد يورث الكسل والسكون والضعف كذلك الحاررة تورث النشاط والحركة
والقوة على الفعل . ولذلك صار الشباب والنحر يبعثان على الحركة والبطش ، والشيوخ
والأدوية الباردة تورثان الكسل والضعف . فان تبادى بهما الزمان أبطلا الأفعال
والحركات

^(٢) وقياس النفس الغضبية عند الناطقة قياس الكلب عند القنص والفرس عند
الفارس ، فانهما وإن أعاناه على إرادته^(٣) فربما تحركا في غير الوقت الذي يحتاج اليه وعلى

(١) طبيعية ن — (٢) راجع من فوق ص ٢١—٢٣ الفصل الوارد في كتاب صوان

الحكمة — (٣) إرادة ن

١٩٦ غير المقدار الذى | يبنى . وربما أضرا به ^(١) وربما عقره كلبه وربما جمح به فرسه فوقها في هوة يملكان فيها معاً . فحديد أوقات حركاتها وتقديرها هو فعله وانقيادها لإرادته هو فضيلة لها وفضيلته هو هى من حذقه بصناعة التقصص والفروسية ، وسهولة انقيادها وصلاحها يكون بطول تأديبه لهما . وليس كل كلب وفرس بموافق ^(٢) للتأديب ، لأن منها جموحاً ممتنعاً يحتاج في تأديبه إلى زمان طويل وعادة ممتدة وقد يكون القانص والفارس غير عازف

فيحتاج إن أن تكون الناطقة محبة للجميل مشتاقة للحق عارفة باتفاق الأشياء وأختلافها ، وأن تكون الغضبية سلسة الانقياد وأن تكون الشهوانية ضعيفة . وكل شيء يحرك بحركاته ويفعل أفعاله التي هى له فاته يقوى ، وإن سكن عن ذلك ضعف . فمن اعتاد من صباه القصد ^(٣) والعفة فشواته معتدلة ، ومن لم يكن يمنع نفسه شواتها من صباه ولا يقيعها فاته يكون شرهاً . فالأدب يكسب الغضبية السلاسة والشهوانية الضعف . ١٩٧ والنفس الغضبية ليس تنقص قوتها بأدبها لكن الأدب يكسبها | سلاسة الانقياد . وأظن من كان في غاية الجبن والشره بالطبع لا يصير بالأدب في غاية الشجاعة والعفة

وحالات نفس الإنسان الممدوححة تسمى فضيلة والمذمومة تسمى رذيلة . وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين : منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها معرفة أو ظن أو رأى ، ومنها ما يعرض للنفس من غير فكر فيقال لها أخلاق . ومن الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما يولدون قبل وقت الفكر وهو الوجد في البدن والغم في النفس ، ومن هذين يبكون لأن مع كل طفل تصور الشيء الموافق له والشيء المخالف له في وهمه ومحبة لما واقعته وبغض لما خالفه ، ولهذا يطلب ما يواقع ويهرب مما يخالفه . وهذه الأشياء موجودة بالطبع للحيوان

(١) إضرا به ن — (٢) بموافق ن — (٣) وفي نص صوان الحكمة : الفضل

الذى لا نطق له ، أعنى أنه يحس بما يعرض ليدنه ويتوهم بعضه موافقاً له وبعضه مخالفاً له ويشتاق لما يوافقه ويرب مما يخالفه . وإذا صار الصبيان إلى السنة الثانية فإن بعضهم يروم أن يضرب بيديه ورجليه من ظن أنه قد آذاه . وهذا يدل على أنهم قد صار لهم مع توهم ما واقفهم وخالفهم توهم الأسباب الفاعلة | لذلك ، وصار لهم أيضاً ١٩٨ مع ذلك شهوة الانتقام مما آذاهم والحب لمن رفع عنهم ما يؤذيهم . فانهم حينئذ يبتسون ويضحكون للدايات ويريدون ضرب وعض من آذاهم . وهذا العارض هو السعى غضباً ، ويعرض معه العنين حمرة نارية ولجميع الوجه حمرة وبخونة وامتلاء . وقد تبين أن شهوة الانتقام من المؤذى طبيعية في الناس غير متعلمة كشهوة الحرب مما أوجع وشهوة الميل إلى اللذيق . فإن الصبيان لم يفكروا فأروا أن الانتقام من المؤذى صواب بل ذلك فيهم بالطبع ، كالميل إلى اللذيق والحرب من المؤذى . فإذا صار الصبيان إلى السنة الثالثة تبينت فيهم آثار الحياة والقحة . فترى بعضهم يججل ولا يرفع نظره في وجه من يلومه على فعل ما قد نهى عنه ويسر بالمدح ، وبعضهم بالضد وهذا يظهر في الذين لم يؤدبوا بعد بضرب وخوف . ومن كان يحب الكرامة فانه يحتمل المشقة فما يرجو به المدح . وإذا كان هذا يحب الكرامة حباً طبعياً لا خوفاً من شيء محسوس ولا طلباً لشيء محسوس فهو يفلح ، ومن كان بالضد من هذا فليس يفلح ولا يتعلم ولا يقبل أدباً خلقياً ولا كتابياً^(١)

ومما يدل أيضاً على أن بعض | الصبيان يميلون بلا فكر ولا عزيمة رأى إلى ١٩٩ الفضيلة وبعضهم إلى الرذيلة أنا قد نرى أنه قد ينال أحدهم الأذى من يلاعبه فترى بعضهم يرحمه ويعينه وبعضهم يضحك عليه ويفرح به وربما ساعد وشارك في أذيته . وقد نرى بعضهم يستخلص بعضاً من مصاعب ، وبعضهم يدفعون بعضاً في المواضع المهلكة ويخسرون ويفضون^(٢) . وبعضهم لا يسمحون بشيء مما في أيديهم ومنهم من يحسد ومنهم

(١) ولا كتابياً — (٢) يحسون ويمصون ن

من لا يحسد ، وهذا كله قبل القادب . وبالمجمل فليس يوجد شيء من الأفعال ولا من العوارض ولا من الأخلاق في الإنسان إذا استكمل إلا وقد يوجد فيه في وقت صباه . فقد بطل أن تكون جميع العوارض بالرأى والفكر لأن ما يكون بالرأى والفكر لا يكون عارضاً لكنه يكون إما ظناً صادقاً أو كاذباً وإما معرفة . وأما العارض فانه حركة بيبية بلا فكر ولا روية ولا عزيمة رأى

وليس هذا موضع المناظرة في هذه الأشياء لكنى آخذ^(١) أصل كل ما أخص عنه في هذا الكتاب بما يظهر في الصبيان الصغار ليكون تمييز الحركات البيبية المحضة مما يخالطه | شيء من الظنون التي للناطقة وآرائها أسهل . وذلك من أنفع الأشياء لمن أراد ٢٠٠ أن يكسب الأخلاق المحمودة ويصرف نفسه من الأخلاق الرديئة . لأن من الناس من يعيش معاً واقفه بالطبع تاركاً لما خالفه بغير روية ، ومنهم من صار إلى الروية والتفكر في طبائع الأشياء فرأى أن الرأى الموافق اتباع ما واقفه بالطبع وترك ما خالفه أو خلاف ذلك . فصارت سيرة كل واحد من هؤلاء من ذلك الوقت وانقياده للأفعال في سائر عمره يميل للطبع وبالرأى المكسب . فان كان ممن^(٢) ظن أن اللذة بالمطعم والشرب وكل ما تنال معرفته بالحس خير يضاعف بذلك ميل نفسه الشهوانية الطبيعي إلى اللذة ، وإن كان ممن ظن أن الرياضة خير يضاعف بذلك ميل نفسه الفضائية الطبيعي إلى غلبة الناس والتروؤس عليهم . وهذه الزيادة في الميل الطبيعي تميل عن الانسانية إلى البيبية . فآما من رأى أن معرفة طبيعة كل ما في العالم خير فانه يزيد بذلك في ميل نفسه الناطقة إلى المعرفة البرهانية والحق . ويتبع ذلك الزهد في الكرامة والشهوة والرياسة والسلطان ورفض لذة الجماع والمطعم والشرب | والتقنية وسائر ما يلتذ به الذين ذكروهم من قبل

وينبى أن تنظر فيمن قد جاوز سن الصبيان إلى أفعاله وإلى أسبابها ، فانك تجد

سبب بعضها الخلق وسبب بعضها الرأي . أما ما كان منها من طبع أو عادة فسيبه الخلق ، وأما ما كان منها بفكر وروية فسيبها الرأي . والآراء الرديئة متى كشفت خطأها ببيان أبطلتها من النفس ، وإن كانت من طبع أو عادة فهذه الأقوال تكسرها ، فأما إبطالها البتة فلا . < والخلق > يكون عادة دائمة لأشياء يقيسها الإنسان في نفسه وأشياء يفعلها دائماً في كل يوم مما أنا واصفه فيها بعد . لكن قياس الصبي في إصلاح أخلاقه إلى الشيخ كقياس الشجرة أول ما تنبت إليها بعد كمالها ، فإنها في الأول سهلة الميلان إلى ما تميل إليه ، فإذا كملت عسر نقلها عن حالها وربما لم يمكن . ولذلك نرى الناس وقت شيخوختهم على الحال التي كانوا عليها وقت شببتهم وربما زادوا فيها

وينبغي أن أضع علامات الأخلاق وأبتدئ بمن خلقه الحرد والغضب ^(١) . وقد قيل إن اختلاف الحرد والغضب بالقلة والكثرة . وقوم قالوا إن الحرد يكون من الإنسان | على أهل محبته في غلط كان منهم أو تغريط ، والغضب يكون منه على ٢٠٢ سائر الناس . فاذن ليس الغضب على أهل المحبة بغضب محض لأنه لا بد للإنسان أن تقع له إساءة من أحب نخالط غضبه غم ، ومن استعمل الغضب مع ~~فكر~~ ظهر منه الوقار ومن استعمله بلا ~~فكر~~ ظهر منه التور . ومن خواص الغضبان الصياح والتهدد . فأما الجند فليس كذلك لأن عقله لا يعزب عنه في تلك الحال ولذلك لا يتور فيلقى بيديه سلاح الأعداء كما يفعل السبع بل إنما يفعل ما ينبغي . فان أراد القتال استعمل صناعة الحرب وآلاته ، وإن أراد الصراع استعمل صناعته ، وكذلك كل واحدة ^(٢) من سائر الصناعات التي يحتاج فيها إلى الجلد والبطش ، < فإنه > يستعمل الصناعة المواجهة لما يريد إذا كان مع غضبه فكر يقدر به أموره . فان غلب الغضب حتى يزيل الفكر لم يحضره ما يحسن من الصناعة التي يقاوم بها ما أغضبه . والغضب الشديد ليس

(١) راجع في التوطئة ص ١٩ ما اقتبس ابن جبرول من هذا الفصل — (٢) واحد ن

٢٠٣ بعيد من الجنون، فكيف يكون من أعراض النفس الناطقة؟ والفكر يبطل إذا عرضت هذه الأعراض لا سيما إذا كانت قوية. والخلاف بين النجد | والتور مع عموم حركة الغضب لها وقوتها فيما أن حركة الغضب في التور غير معتدلة ولا مقدرة بالفكر وفي النجد معتدلة مقدرة بالفكر. والنجدة يكون معها الحلم والحياء والتور يكون معه الطيش والقحة. والتور في الحرب إما أن لا يكون أقام في نفسه أمراً جليلاً يقصده، وإما أن كان قد تقدم فأقام ذلك في نفسه فقد بطل ما أقام في الوقت الذي صار فيه إلى التور. ولذلك يذهب حياء هؤلاء ويصيرون إلى أن لا يعيشوا ولا < يعنوا > برئيسهم ولا يفهموا قوله ولا يسمعوا^(١) أمره في حال تهورهم. فالنجدة تكون من قصد النفس الناطقة إلى الجميل ومن حسن انقياد النفس الغضبية لها إذا كان لها في طبيعتها الحال التي تقاوم بها الأشياء الهائلة، والتور يكون في الحرب إذا لم تقصد النفس الناطقة إلى الجميل وكانت النفس الغضبية على حال لا يؤولها ما يؤول مثلها سائر الناس. وصنفان يقصدان إلى الجميل بلا فكر ولا تثبت أحدهما بظن^(٢) صواب والآخر بظن^(٣) خطأ^(٤)، وثلاثة^(٥) بفكر أحدهما بظن صواب والآخر بظن خطأ^(٦) والثالث بمعرفة. فأصناف

٢٠٤ الأخلاق^(٥) في الجسارة ستة نعمها^(٧) حال واحدة طبيعية^(٨) للنفس الغضبية بها يكون الإنسان جسوراً، ويلزمها الاختلاف من قبل حالة النفس الناطقة. فمن جسر على غير معرفة ولا عزيمة رأى لا يقال له نجد لكن إن كان إقدامه بشيء خطر في وهمه أنه جميل عن غير تثبت قيل إن له عمامة. ومع زوال الجهل بالشئ الذي يظن به أنه شر يزول الفرع منه كحال الإنسان مع الحيات التي لا تؤذى. وكذلك يعرض لبعض الحيوان الذي لا يلقى له أن يخاف من بعض في أول ما يراه كما يعرض للخيول إذا رأت الجبال

(١) يسمعون (٥) الاخلاف ن

(٢) يظن (٦) تعملها ن

(٣) سقط من الأصل وأضيف على الهامش (٧) طبيعة ن

(١) يسمعون

(٢) يظن (مرتين) ن

(٣) سقط من الأصل وأضيف على الهامش

(٤) وثلاث ن

والفيلة حتى إذا عرفت بالتجربة أنها لا تنال منها مكروهاً لم تخفها . وأما الشيء الذى لا يخاف إذا روى فليس يحتاج فى الإقدام عليه إلى جسارة لأن الجنة إنما تكون والخوف من الشيء قائم إذا حمل الإنسان عليه لتوهمه أن ذلك أجل . لأن الشيء الذى يكرهه ويحجم عنه بالطبع ضربان : أحدهما هو الذى يرى أنه شر والآخر هو الذى يرى أنه قبيح . والجنة فى توق القبيح أكثر من الشر والجن بالعكس . والأول كالذى يؤثر الموت على الهزيمة فى الحرب والذى يحتمل العذاب على أن يكذب على صديقه . ٢٠٥ وقد وجد هذا فى بعض العبيد مع مواليهم وإن كانوا لم يؤدبوا^(١) ، فبدل هذا على أن محبة الجميل موجودة بالطبع فى بعض الناس وعلى أن محبة الأفعال الجميلة التى فى محبى الجميل من محبة الله فى المؤثرين لها . وهذا يبطل قول من يقول إن الجميل إنما هو اصطلاح الناس فقط

وقد قيل إن بعض الأفعال الجميلة هى^(٢) ما قصد به غاية من غايات الخير كمال اللذة أو السلامة عند قاصديها فى إظهار ما يؤدى إليها ولو كان فيه أذى . وأما من رأى أن الخير هو الفضائل والأفعال التى تكون عنها وأن الشر ضد ذلك ولا يرى أن الموت والألم شر فينبى أن يكون يهرب من الشره والتهور والجهل والحب^(٣) وأن يسكن إلى العفة والجنة والعدالة والقيم ، وينبى أن يسعى من يفرغ من الجبن شجاعاً وهذا هنر . فطبيعة القبح غير طبيعة الشر فى الوجود ، وكذلك طبيعة الجميل غير طبيعة الخير . فكما أن اعتدال الأعضاء يولد الجمال فى الأبدان كذلك اعتدال الأنفس فى الإنسان يفعل الجمال الذى للنفس . والاعتدال فى الأنفس والبدن فى وجهين أحدهما الحال التى قد توجد لهما وهما لا يفعلان الأفعال التى تكون بتلك الحال ، | والآخر فى الأفعال^(٤) التى تكون لهما عند الفعل . والجمال والقبح يحلان من ٢٠٦ النفس محل الجمال والقبح من البدن . وأما الخير والشر فانهما عند النفس بمنزلة الصحة

(١) راجع من فوق ص ١٤ — (٢) وحى ن — (٣) والحبت ن ، ولعل الصواب : والجبن

— (٤) لعله الصواب : الأحوال

والمرض عند البدن . وكما أن التبع مكروه للبدن كذلك هو للنفس ، وقبح النفس هو الجور لأن الجور قبح الأنفس الثلاث

وأما فساد سائر الفضائل سوى العدالة فانها قبح بعض الأنفس الثلاث دون البعض . ومن اختار أن تكون غايته اللذة لا الجميل فقد اختار أن يكون بمنزلة خنزير على أن يكون بمنزلة ملاك . وذلك أن الملائكة لا تغتذى ولا تتناسل لأن جوهرها باق على حال واحدة . وأما أبدان الحيوان فلأنها تتغير وتفسد جعل الباري فيها شهوة الطعام والتناسل لتبقى بهما وخطئ بالشهوة اللذة لتكون داعياً إلى تناول ما يحتاج إليه . فمن كان في طبعه وفعله أن يجعل هذه اللذة غايته فهو بمنزلة الخنازير ، ومن كان طبعه حب الجميل وفعله فقد اقتدى بسيرة الملائكة . ولذلك استحق هؤلاء أن يسوموا مثلهين ويستحق أصحاب اللذات أن يسوموا بهائم . فالأشياء المرغوب فيها هي الخير والجميل والمهرب منها هي الشر والقبح . فيجب | إذا كان الفعل خيراً وجيلاً أن يختاره الناس كلهم ، وإذا كان شراً وقبيحاً أن يكرهوه جميعهم ، وهذا متفق عليه

وأما إذا اختلف ازدواج هذه الأربعة فقد اختلف الناس فيها . فمنهم من اختار ما يظن أنه جميل على ما يظن أنه خير وهذا نجد وعكسه جبان . فينبغي أن يعود الإنسان نفسه الناطقة بحبة الجميل ويملكها أمر نفسه الغضبية . فان كانت جسورة بالطبع والأدب يكسبها السلاسة^(١) والانقياد ، وإن كانت عديمة الجسارة فهي تصير خيراً^(٢) مما كانت . ولا يمكن أن تصير إلى حال النجدة لأن القوة لا يكتسبها الضعيف بالرياضة كما يكتسبها القوى ، كما أن الأبدان المسقاة^(٣) التركيب التي لا تصير بالتدبير والرياضة إلى حال الصحة والقوة كذلك في الأنفس

تمت المقالة الأولى والله الحمد والشكر دائماً

(١) السلامة ن — (٢) خير ن — (٣) على الهامش : أى السقيمة

من المقالة الثانية

قد تكلمنا في النجدة والجبن بعد الكلام العام في الأخلاق . وفي هذه المقالة نجعل الكلام في الأخلاق التي تكون من النفس الشهوانية التي في الكبد وهي النباتية التي تغزو أبداننا وتنميا وتحفظ حياتها عليا وتولد البذر لبقاء التناسل | للحيوان والنبات . ٢٠٨ ولأن الحيوان أرطب جعل بزره مثله ، ولأن النبات أيبس جعل بزره مثله ، ولا بد من ترطيبه عندما يلتقي في الأرض التي لا بد أن^(١) تكون على اعتدال الرطوبة . وكل معتد فهو يجتذب الشيء المشاكل له في مزاجه ثم يشبه بذاته ويلحمه بها ، والباقي الذي لا يتشبه به تشبهاً تاماً فإنه يكون فضلاً ويحتاج إلى قوة تدفعه . فيه إذن قوة يفرق بها بين المشاكل وغيره^(٢) ، فيقبل المشاكل له ويترك المخالف له . ومنه يولد فيه البذر كما تولد الفضول ، لأن البذر في الحيوان والنبات فضل لكن ليس كسائر الفضول غيره أعنى البول والبراز والبصاق وغيره ، لأن توليده ليس كتوليد هذه الفضول . فإن المني توليده من دم جيد ، وجميع أعضاء البدن الأصلية إنما تفتنى بما هو في طبيعته مثل المني . وتولد المني في الحيوان^(٣) ليس يكون فما هو في النشوء^(٤) ولا فما قد هرم وإنما يتولد فما بين هذين الوقتين . وأكله ما كان في وسط الأستان^(٥) كلها ، والذي قبله وبعده فأقل كلاً في القوة والمقدار . ويحتاج المني كما يحتاج سائر الفضول إلى القذف ، ولذلك يضطر الحيوان إلى الحركة المعينة على قذفه^(٦)

... التي بها يشارك اليائم ورأى أن جميع الناس يرون هذا بالعقل . فأنهم يمدحون ٢٠٩ ويتعجبون من استئان بالجماع والمطعم والمشرب والطيب وبالجملة أسباب لذات الدنيا ووهب عمره كله إما لأفعال النفس الناطقة كسقراط وفلاطون وغيرهما ، وإما لأعمال

(١) لا بد وإن

(٤) البسوق ن

(٢) وغير ن

(٥) الانسان ن

(٣) وردت الكلمتان « في الحيوان » على

(٦) يياض صهيبتين في النسخة

السياسة التي اختيرت لحجة^(١) الإنسية والعدل لنفع كثيرين كما فعل سولن وغيره من رضهم الناس لوضع التواميس ورأوا أن يقتلوا بسيرتهم لما أعجبهم من فضلهم ، وأسمائهم مشهورة من نوايسهم التي تستعمل إلى هذه الغاية في مدن كثيرة . ومن خيار الناس صنف ثالث يستعملون^(٢) الوجهين جميعاً أعنى النظر في الطباع المسمى حكمة والنظر في السياسة . وكما يبيل الناس إلى اللذة من قبل أنها إحدى القوى التي يكون بها تدير ما يقيمهم كذلك يميلون إلى القوة الأخرى التي هي فهم كالقوة التي في الملاكمة . وبهذه يعجبون من أهل الفضل ويمدحونهم بالتطهير ويعظمونهم كاللوالى

فإذا كانت سيرة القوم الخيار محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس وسيرة من ٢١٠ اختار الاستمتاع بالذات | غير محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس فقد تبين أن ميل الناس إلى الجميل بالطبع كبير ، والجميل هو الفضائل والأفعال التي تكون بالفضائل . ولا يخرج عن هذا إلا آحاد من قد غلبت عليه القحة أو هو غيى في الأمور أو سعى النفس . وما يوضح ذلك أنك ترى أصحاب اللذات حرصاء على ستر مآهم عليه ولا سها وقت تناول لذاتهم . فلو كانت ممدوحة لم تكن مستورة . ولو كانت هذه اللذات هي الخيرات لكان أعظم اللذات هي أعظم الخيرات . وإن كانت هذه هكذا فما بالهم يستودعون الظلمة أعظم الخيرات وليس يفعلون كذلك في باقي الخيرات التي هم معترفون بأنها خيرات ، وما العلة التي صار لاجلها يفر الناس وتفر نفوسهم من الجماعة ظاهراً ولو قل حياؤهم مما سوى هذا ؟ فليس ذلك إلا لأن قوة النفس الملكية التي فهم وإن كانت غير مرتاضة فإن فيها بقية ترى بها جمال الفضائل وبماجة اللذة رؤية خفية . فإن هي قدرت على أن ترى ذلك رؤية بينة أبفضت اللذات حتى إن الإنسان يصير مستحيماً من نفسه إذا ٢١١ تعبد للذات فضلاً عن أن يستحي من غيره . وليس بعجب أن يكون | بعد ما بين الناس من الخلاف في^(٣) الأخلاق والسير — على أن قوى أنفسهم واحدة — يبلغ^(٤)

(١) محبة ن — (٢) يسساوا ن — (٣) من ن — (٤) تبلغ ن

إلى أن يكون بعضهم شيئاً باللائكة وبعضهم شيئاً بالخنازير والدود^(١). وذلك أنه لما كان تمثيل القوى المختلفة التي في النفس للإنسان تمثيلاً متضاداً جعلت كل واحدة في^(٢)

(١) أشار أبو على مسكويه إلى هذا الموضع من كتاب جالينوس إذ قال في كتاب تهذيب الأخلاق (ص ٣٦ وما يليها) : « وسيظهر عند ذلك أن من رضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غاية وأقصى سعادته قد رضى بأخص الميودية لأخص اللوالى لأنه يصير نفسه الكريمة التي يتناسب بها اللائكة عبداً للنفس الدنيئة التي يتناسب بها الخنازير والخناس والبدان وخسائل الحيوانات التي تشاركه في هذا الحال . وقد تعجب جالينوس في كتابه الذي سباه بأخلاق النفس من هذا الرأي وكثر استجهاله للقوم الذين هذه مرتبتهم من العقل ألا أنه قال : ان هؤلاء الخبيثاء الذين سيرتهم أسوأ السير وأردأها اذا وجدوا النساء هذا رأيهم ومذهبهم لصروه ونهوا به ودعوا اليه ليومئوا بذلك أنهم غير منفردين بهذه الطريقة لأنهم يظنون أنهم متى وصف أهل الفضل والنبل من الناس بمنزل ما هم عليه كان ذلك عذراً لهم وتوجيهاً على قوم آخرين في مثل طريقهم . وهؤلاء هم الذين يفسدون الأحداث بليهاهم أن الفضيلة هي ما تدعوهم اليه طبيعة البسند من الملاذ وأن تلك الفضائل الأخرى للملكية إما أن تكون باطلة ليست بشيء البتة وإما أن تكون غير ممكنة لأحد من الناس . والناس مائلون بالطبع الجسداني إلى الشهوات فيكثر أتباعهم ويقل الفضلاء فيهم . وإذا تنبه الواحد بعد الواحد منهم إلى أن هذه اللذات إنما هي لضرورة الجسد وأن بدنه مركب من الطبائع للتضادة أعنى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وأنه إنما يعالج بالأكل والشرب أمراً فحسب به عند الانحلال لحفظ تركيبه على حاله واسعة أبداً ما أمكن ذلك فيه ، وأن علاج المرض ليس بسعادة تامة والراحة من الألم ليست بغاية مطلوبة ولا غير محض ، وأن السعيد التام هو من لا يمرض له مرض البتة ، وعرف مع ذلك أيضاً أن اللائكة الأبرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم هذه الآلام فلا يحتاجون إلى مداواتها بالأكل والشرب ، وأن الله تعالى منزّه متعال عن هذه الأوصاف ، طاروه بأن بعض البشر أعرف له شياً باطلاً حتى يشك الله تعالى أجل من أن يذكر مع الخلق ، وشاغبوه وسفوهوا رأيهم وأوقوا له شياً باطلاً حتى يشك في صحة ما تنبه اليه وأرشده عقله اليه . والعجب الذي لا يتفق هو أنهم مع رأيهم هذا اذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقهم التي يميلون اليها واستأن باللذة والتمتع وصام وطوى واقتصر على ما أنبت الأرض عظموه وكثر تعجبهم منه وأهلوه للراتب العظيمة وزعموا أنه ولي الله وصفيه وأنه شبيه بالملك وأنه أرفع طبقة من البشر ويخضعون له ويذلون غاية الذل ويسدون أنفسهم أشقياء بالاضافة اليه . والسبب في ذلك هو أنهم وإن كانوا من أفن الرأى وسفاهته على ما ترى فإن فيهم من تلك القوة الأخرى الكريمة للميزة وإن كانت ضعيفة ما يبرهن فضيلة ذوى الفضائل فيضطرون إلى أكرامهم وتعظيمهم

أثرها^(١) على خلاف ما عليه [من] أثر^(٢) القوة المخالفة لها في أخلاقه . وذلك أن القوة الشهوانية لا روية لها ولا تميز ، فلا تعرف بالأفعال الجميلة ولا بالسيرة الملكية لأنها إنما تعتمد للذة فقط وإنما تهرب من الأذى . وأما النفس الناطقة فعلى ضد حال الشهوانية لأنها تؤثر معرفة الأشياء لأسبابها التي معرفتها أجل ، وتستحي من أسباب اللذات وتسترها وتجاهد القوة الشهوانية . وهذا كمن يؤثر الجوع على أخذ الخبز من غير الوجوه المستحبة وكما يمتنع الإنسان من شرب الماء البارد عند التهاب الحنجرة إذا علم أن الماء يضره . وهكذا تقلل في مجاذبة النفس الشهوانية لها لطلب الجماع إذا رأت أن في ذلك مضرة كثيرة للبدن أو للنفس . ولهذا الجهاد أعان الباري الإنسان بالنفس الغضبية ، فيها تستعين

٢١٢ نفسه الناطقة على قمع | الشهوانية ومنع حركتها الزائدة

ولنذكر الأشياء التي تشاق إليها وتشتها كل واحدة من هذه الثلاث^(٣) الأنفس التي جميع الناس مطبوعون على شهوتها ويخالف بعضهم بعضاً بكثرة الشهوة لها وقلتها . كما أنا نرى الناس في أعضاء أبدانهم إذا قيس بعضهم إلى بعض على مثل هذه الحال ، فانهم متساوون في وجود الأعضاء لهم يختلفون في أفعال أعضائهم بالشدة والضعف . فان بعضهم حاد البصر والسمع ، وبعضهم قليل البصر ثقيل السمع ، وبعضهم فصيح في كلامه أي مبين في جميع أجزائه وحروفه ، وبعضهم ألق وكلامه غير مبين ، وبعضهم سريع العدو وبعضهم بطيء ، وبعضهم بين ذلك ، ومنهم الأقرب إلى أحد الطرفين ومنهم الأبعد . وكذلك نرى الصبيان يخالف بعضهم بعضاً في حالات قوهم منذ ولادتهم في الشره والغضب والقحة وأضداد ذلك ، وكذلك في الصلح والكذب والفهم والبالدة والحفظ والنسيان أما الفهم فهو يكون في النفس الناطقة فقط ، وهو قوة تبصر الاتفاق والاختلاف في جميع الأشياء ، وميل هذه النفس إلى الجميل . وأما الغضبية فقيا الغضب ولذلك سميت | بالغضبية وميلها إلى الغلبة . وأما الشهوانية فقيا قوة تغزو البدن وميلها إلى اللذة . وهذه

٢١٣

تقى أصول الأخلاق ، وأما ^(١) اختلاف أصناف الأخلاق فانما يكون ^(٢) من قبل الكثرة والقلّة في ميل كل واحدة من الأنفس في مقدار قوتها الطبيعية . وينبئ أن نتصور أن النفس التي فينا كأنها مركبة من ثلاثة أشياء قد قرن بعضها إلى بعض كما لو ربط إنسان بكلب أو حمار وحش فأحسن تدبير هذه الحال . فاذا توهما ذلك وجدنا أنه يجب ^(٣) أن تستعمل كل واحدة من الأنفس الثلاث ميلها وقوتها الخاصة بها ، ولا تخلو في ذلك من أن تكون متفقة أو متنازعة ^(٤) . أما الاتفاق فيكون بينها إذا انتادت اثنتان لواحدة ، وأما التنازع فاذا أحبت كل واحدة منهن التروّس أو اثنتان منهن . فاذا قويت إحداها وضعف الأخرى جبرتها على هواها . وإذا طال زمان ^(٥) استتباعها لما يغصها عاونها لا سب الفكرية فانها تلتطف في ذلك بمعرفتها بما لا تعرفه النفسية ولا الشهوانية . وكذلك إذا قويت اثنتان وضعفت الأخرى اقتاداهما لأهوائهما ^(٦) .

والمقصود استخدام الناطقة للفضية | في قمع الشهوانية ورياضة النفسية للانقياد للناطق . ٢١٤

وقصد ذى الفضل أن يصلح أولاً نفسه ثم من بعد ذلك نفوس غيره ممن قسر عليه من الناس كافة الأقرب فالأقرب ^(٧) أهل المنزل ثم أهل السب ثم أهل المدينة ثم الناس كافة بتعليمه إياهم بالقول ما ينبئ أن يفعلوه وتصييره نفسه بما يفعل قنوة لهم ، والحال التي بها يصلح ذو الفضل أمر منزله هي الحال التي بها يصلح منازل غيره من أقربائه وأصدقائه وأهل مدينته ومن أمكّه

واعلم أن كل أحد يكره أن ينسب إلى الشره والجور والجهل ويسره أن يوصف بالغة والحلم والقهم ، لكنهم إنما يؤتون من قبل استصعاب المجاهدة والرياضة وطلب اللذة والبطالة

واعلم أن البدن إنما قرن بك ليكون لك آلة للأفعال ، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن ، والغضبية لتستجبد بها على الشوانية . وكما أن إنساناً

(١) وما ن — (٢) تكون — (٣) على الهامش : لا يد — (٤) منازعة ن — (٥) زمان ن — (٦) لأقربها ن — (٧) بالأقرب ن

لو قطعت يده ورجلاه وبقي أعضائه التي يمكن أن يبقى بعد عديمها حياً باقياً على إنسانيته لبقاء فكره وعقله لكان باقياً إنساناً ، كذلك إذا أمكن أن يبقى حياً عاقلاً بعد عدم جميع أعضاء بدنه | وقد تعرض مع تعريه من البدن من النفس التي تغزو البدن . ٢١٥ وإذا كنت إنساناً أنت إنساناً^(١) بالنفس الناطقة وقد يمكن بقاؤك^(٢) بها دون الشهوانية والغضبانية حياً عاقلاً ولو خلت منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغي أن تستخف بأفعالها وعوارضها^(٣) . فان كنت إذ غلظت من هاتين النفسين مع تخلصك من البدن تقدر أن تفعل وتفهم كما قال حذاق الفلاسفة عن حال الإنسان بعد الموت فاعلم أن سيرتك بعد تخلصك من البدن ستكون كسيرة الملائكة . فان لم تكن بعد صرح عندك أن العقل الذي فيك لا يموت فلا أقل من أن تلتمس ما دمت حياً أن تكون سيرتك شبيهة بسيرة الملائكة

ولعلك تقول إن ذلك غير ممكن ، وأنا أوافقك على هذا لأنه لا بد لك من أن تأكل وتشرب . ولكن كما أنه لو كان يمكنك أن تعيش بلا طعام ولا شراب لكنت تكون ملاكاً كذلك^(٤) إن أنت اقتصرت على ما لا بد منه في حياة البدن قربت أن تكون ملاكاً . فالأمر إليك ، في إكرام نفسك بمشابهة الملائكة أو إهانتها بمشابهة الهائم . وقد قيل^(٥) إن رجلين أتيا في وقت واحد لبائع أصنام فساوماه | أحدهما راحد من الأصنام المنسوبة إلى هرمس ، وكان أحدهما يريد أن يجعله في هيكل ليذكر به هرمس والآخر يريد أن ينصبه على قبر ليذكر به الميت ، ولم يتفق لهما شرائه في ذلك اليوم فآخراه إلى الغد . فرأى صاحب الأصنام في تلك الليلة في منامه أن ذلك الصنم يقول له : « أيها الرجل الفاضل إني من صنعتك الآن وقد استفدت صورة تنسب إلى كوكب فليس أسمي الآن حجراً كما كنت لكن أسمي هرمس . والأمر إليك الآن أن تجعلني تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد » . فهذا قولي لمن قصد النظر في أمر نفسه

(١) إنسان ن — (٢) يقال ن — (٣) وعوارضها ن — (٤) وكذلك ن —

(٥) راجع التوطئة ص ٢٠

وله زيادة على الصنم بكونه لا يتصرف في ذاته غيره لأنه حر^(١) مالك لإرادته . وما أولى من كان هكذا بأن يضع نفسه في أعلى رتب الكرامة ، ولا كرامة أعظم من مرتبة الاحترام بالله حسب الإمكان البشرى . وهذا يكون بالاستغناف بالذات الحاضرة وإشثار الجميل

ومن الفضائل فضائل إنمأ هي للإنسان ولا تليق بالملك ، لأنه لما كان غير محتاج إلى غذاء وتناسل ودفع الأمر لم يحتاج^(٢) إلى فضيلة ضبط النفس عن الشهوات . ومن لم يكن فيه شهوة اللذات فليس يكون فيه قوة الغلبة لها . | وأما الإنسان فالأذى واللذة ٢١٧ لازمآن له قبل جميع العوارض ، لأنه يفر من الأذى ويميل إلى اللذة منذ طفولته . واللذة ليست هي الغاية المقصودة لكها كالصيد للإنسان تجذبه إلى الوقوع فيها به فتأوه^(٣) . واللذة هي غاية النفس الشهوانية لا الناطقة ولا التفضية على رأى بعضهم ، وليس كذلك . فان غاية الشهوانية حياة البدن رائنة الطعام ، والجماع بمنزلة الطعم الذى يجعل فى المعيدة إحماد به أحيوان ، تليس هو بغاية ولا ثمرة ولا خير حقيقى لا للنفس النباتية ولا لغيرها لكها كالصيد للنفس التى لا فكر لها . فأما النفس الفكرية فليس يجرى أفعالها على اللذة كحال الصبيان واليهام بل يتميز الأمر الأجود . فان الإنسان العاقل ليس إنما يأكل إذا جاع بمنزلة الحيوان الذى^(٤) لا فكر له ، لكنه وإن لم يجمع ثم احتاج بدنه إلى الغذاء تناول طعاماً ، وإن جاع ثم لم يكن ذلك وقتاً صالحاً لتناول الطعام أخره ، وكذلك حاله فى الشرب والجماع . والنفس النباتية تبغض ما ليس بلذيد لأن يجرى عملها هو على اللذة والأذى . وإذا كان الطعام غير لذيد عاقبه وساء هضمها له وربما قذفه بالتقيء ، وإذا | كان لذيداً اكتففته وجاد هضمها

٢١٨

تمت للقالة الثانية والمجد والشكر لله دائماً

(١) حرأ ن — (٢) يحتاج ن — (٣) قيامه ن — (٤) التى ن

من المقالة الثالثة

وأما الإنسان وسائر ما تكونه في الأرحام فانه وإياه ما دام^(١) في التكون إلى أن يصير^(٢) إلى حال كمال الحلقة فانما^(٣) فيه النفس النباتية فقط . والحياة إنما هو هرب من المذمة ولا يكون إلا باقامة القبيح والجليل في النفس . ومن أراد الطريقة المحمودة يلزمه إقامة الجليل في نفسه وأن يقصده في جميع سيرته . والجليل والقبيح في النفس الناطقة بمنزلة الأدنى واللذة في النفس النباتية . والنفس النباتية لا تقبل التأديب ولا تستقيم طريقها بالرياضة والتميز ولا تصلح ولا تضبط إلا بالقمع فقط . وأما الناطقة والغضبية فلها قبول الأدب والانتفاع بالرياضة ، فينبغي أن تراض هاتان^(٤) ليقويا وتعطل تلك لنضعف ، فانها كهيئة كثيرة الأنواء شديدة الطلب لما تشاهده

وأنا أضع لك مثالا أبين لك كيف الضبط للنفس : توهم قناصا وكلبا قد ربطا مع
٢١٩ بهيمة قوية شرهة لتناول ما تراه وتصل إليه حتى إذا انتهتا ربما اجتذبت | القناص والكلب ، والقناص يريد الصعود إلى موضع مشرف حسن جداً والبيمة تجاذبه إلى ما تشهه إليه مجاذبة تمنعه مما أراد . ففكر القناص أنه يجب أن يحث في زيادة قوة نه ولكلبه وفي إضعاف البيمة ، فرأى الحيلة أن يرصدها حتى تنام فينحى من حولها كل ما إذا شاهدته أهاج شهوتها ، حتى إذا انتهت لم تجرد إلا عشباً يسيراً يسد جوعتها لا غير . ثم يرتاض ويروض كلبه بكل ما يزيد في قوتها ، فإذا ضعفت وانكسر شرها عودها لتقليل الطلب لمرادها حتى تبلغ من ضعفها أن تتبعه إذا جذبها هو وكلبه بتلك الرياضات حيث شاء . فإذا جذبها إلى أن يصل هو إلى الموضع العالي الحسن وصل إلى فضيلة ضبط النفس

والنفس الناطقة تقوى بالعلوم البرهانية وينبغي أن يكون تعلمها بتدرج . وكما أنه يعرض في البين المرض والقبح ، والمرض^(٥) مثل الصرع والقبح من غير مرض مثل

(١) رامت ن — (٢) تصير ن — (٣) قائماً ن — (٤) هاتين ن — (٥) وعند ابن أبي أصيبعة : فالمرض (راجع التوطئة ص ١٨)

الحذب^(١)، كذلك يعرض في النفس مرض وقبح فمرضها كالغضب وقبحها كالجهل^(٢). وتولد الأمراض في البدن يكون عن تفساد الأشياء التي منها يكون تركيب البدن واختلافها، لأن الصحة إنما هي اتفاق هذه الأشياء وتساؤها. | والتصح إذا كان بخلاف ٢٢٠ الحسن فكونه بضد ما به يكون الحسن، وإذا < كان > حسن البدن يكون باعتدال أجزائه فقبحة يكون بعدم اعتدالها^(٣). وحركات البدن أيضاً منها حسنة التقدير باعتدال، ومنها قبيحة التقدير بغير اعتدال. وكذلك أيضاً أفعال النفس إذا^(٤) كانت حركات لها، فانها إذا أصابت غرضها التي تقصد له وهو معرفة الأشياء كانت معتدلة حسنة، وإذا أخطأته كانت مضطربة غير معتدلة. بجهال^(٥) النفس بالمعرفة وقبحها بالجهل. وأما كثرة حسنها وقلته فيحسب عظم شرف الأشياء التي تعرفها وقلة شرفها واستقصاء المعرفة وتقصيرها، وأما كثرة قبحها وقلته فيكونان عن أضداد ذلك. فلأن الصحة من الأشياء المتقدمة في الشرف تكون صناعة الطب أحسن من صناعة عمل السفن، وطب من كان أعلم بكبقرات أحسن من طب من هو دونه^(٦). وإذا كان طبه أحسن من طبه فنفسه أحسن من نفسه. ومن^(٧) كانت نفسه سليمة من العوارض فقد جمعت مع الحسن الصحة. وليس أمر حسن النفس كأمر حسن البدن لأننا نرى أنه ليس يلزم حسن البدن باضطرار صحة البدن | لأن [حسن] البدن ليس يعرف بالأشياء ٢٢١ التي تمرض البدن. وأما معرفة النفس التي بها حسنها فتعرف العناصر التي منها تركيب البدن وتولد عوارض النفس وتركيبها وتزيدها، ويتبع معرفة ذلك استنباط مداواتها. فلذلك لا نرى نفساً حسنة بها مرض كما قد نرى بدنأ حسناً جداً وبه مرض قوى. وذلك وجب من قبل أن النفس العالمة الجميلة تحفظ أولاً ذاتها على الصحة ثم تعنى بالبدن لحاجتها إليه في أفعالها، وأما البدن فانه لا يعلم ذات صحته فلا يمكن أن يحفظها

(١) الجلب ن — (٢) كذا ابن أبي أصيبعة (راجع التوطئة ص ١٨)، وفي ن: الجهل — (٣) قبحه بعدم اعتدالها يكون ن — (٤) دلل الصواب: إذ — (٥) بجمال ن — (٦) راجع التوطئة ص ١٨ — ١٩ — (٧) وقد ن

وشرف النفس بمعرفتها وأعظم الأشياء شرفاً المعرفة التامة . والأشياء التي تعرف
 منها إنسية ومنها إلهية . فينبغي أولاً أن نروض قوة النفس التي نرى بها ما يعلم بالبرهان
 لتتسنى ، ورياضتها الهندسة وعلم الأعداد وعلم الحساب وعلم النجوم وعلم الموسيقى ، فإن
 هذه العلوم تزيد في قوة النفس وكألفها . فإن ما يعلم من الهندسة وعلم العدد والحساب
 ثابت لا شك فيه ولا تخمين كالطب وأشباهه . والموسيقى يحتاج إليها في إصلاح رذائل
 النفس الغضبية ، وردائتها فبما كالأشياء التي فضيلتها^(١) في الاعتدال . فإن كانت
 مطبوعة | على الاعتدال فليس تحتاج إلى الموسيقى ، فإن النفس الناطقة تكفى^(٢) في
 تأديبها بما يقيم^(٣) في النفس من الجميل . وإن كانت أشد قساوة مما ينبغي أو أشد تفتيحاً^(٤)
 فإن استعمال ضروب من النظم^(٥) والإيقاع زماناً طويلاً يصلح تلك الأخلاق . فيليق
 بمن أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذي له صار بعض وزن الألفاظ
 والإيقاع والنظم يرخي النفس ويفتحها وبعضه ييبسها ويقسيها . ومنه صنف آخر يصير^(٦)
 النفس إلى حال القصد وكأنه يحفظها على حال وسطى بين الحالين . وهذا الصنف من
 الوزن ومن الإيقاع ومن النظم^(٧) هو الذي يستعمل في تسبيح الله وعند الذبائح .
 والعلوم التي قدمنا ذكرها ينبغي أن يتعلمها الإنسان في صباه والموسيقى بعد ذلك ،
 وإذا صار في^(٨) فينبغي أن يأخذ في علم البرهان ويتعلم ذلك ممن قد تأدب بما ذكرنا
 تمت المقالة الثالثة والشكر لله دائماً

من المقالة الرابعة

قد بينا أصول علم الأخلاق وينبغي أن نذكرها أيضاً في أول هذه المقالة لأن
 مضرة ما يجهل في مبادئ الأمور ليست كمضرة ما يجهل في أواخرها^(٩) ، لأن الجهل في
 المبدأ يضر في علم جميع | ما يتبعه والجهل في الآخر يضر في المجهول فقط

(١) فعلها ن — (٢) تكفى ن — (٣) يقيم ن — (٤) مسح ن — (٥) النظام ن —
 (٦) تصير ن — (٧) النظام ن — (٨) فتا ن — (٩) أواخره ن

فقول إن من أجود الأمور في معرفة أمر النفوس الثلاث البحث عن أفعال كل واحدة منها وعوارضها فيما لا ينطق من الحيوان فإن النفس الناطقة لا أثر لها فيه ، وفي الناس ما داموا أطفالاً فإنها لا تكون اجتهادات في تدبيرهم بعد . والناطقة هي التي العقل لها بمنزلة العين للبدن ، ولها مع العقل قوى آخر أفعالها بينة ، منها قوة الحس وقوة الهم وقوة الحفظ والقوة التي بها تكون الحركة الإرادية . والقوة الحساسة هي التي تشعر بالتغيرات^(١) التي تحدث في كل واحد من أعضاء البدن . ثم تحفظ ما شعرت به القوة الحساسة قوى آخر عملها الحفظ والذكر من بعده . ثم يكون الفكر والنظر يبحث أشياء كثيرة يبحث الفكر^(٢) مما يتصور في الهم إذ نحن أردنا النظر في شيء من أمور تدبير المصالح ومن التعامل أو في شيء من العلوم والصناعات . ثم يتبع الفكر والنظر^(٣) العزيمة على < واحد > واحد من الأشياء التي يبحثها الفكر وتفحصها من التي تقع^(٤) في الهم . ثم إن كان الشيء الذي اعتزم عليه مما يفعل لا مما يعلم فقط فإنه يتبع العزيمة عليه توقان إلى أن يفعل . ثم يتبع هذه الحركة الإرادية التي تفعلها | تجريبها البدن والرجلين واللسان والخنجرة والصدر والعينين والهم وما شاكلها من الأعضاء . وأكثر ٢٢٤ الفعل في الفكر^(٥) والنظر بقوة فينا ندرك موافقة الشيء للشيء^(٦) أو وجوبه عنه من القول والفعل أو مخالفة الشيء للشيء^(٧) ومناقضته له . وذلك أن القسمة والتركيب واستنباط المهن والصناعات إنما يكون بهذه القوة^(٨) وهي أخص القوى وأولها بالحيوان الناطق . وباقي القوى قد يشركه فيها سائر الحيوان لأنه يجرى ويتوق إلى الأعمال ويتوهمها ، ومعنى التوهم عندي كل حركة تكون في النفس من نحو الحركات التي تعرض فينا عند التغير الذي يحل بالبدن . ونحن ربما ملنا إلى هذه الحركة وعزمنا على تصويبها أو إثباتها ، وربما امتنعنا من ذلك . فإن نحن ملنا إليها واعتزمنا عليها وكانت مما يفعل فينا التوقان إلى إثباتها . وإن لم نمل إليها ولم نعزم عليها

(١) بالتغيير ن — (٢) لمل هاتين الكلمتين في غير موضعهما — (٣) في النظر ن —

(٤) من الذي يقع ن — (٥) لمل الصواب : والفكر — (٦) الشيء ن — (٧) القوى ن

بل أبيتها وامتنعنا منها هاج فينا الانصراف عنا . وإن نحن لم نعزم عليها ولم نأبها^(١) ٢٢٥
 لكن إما أقننا على النظر فيها وإما أيسنا من إدراك معرفتنا فكففتنا عنها عرض لنا الوقوف والتغير
 احفظ قولي هذا واحفظ أن العزيمه ربما كانت من الإنسان من غير | نظر
 وخص واتباعاً^(٢) لما يتخيل في الوهم تخيلاً ضعيفاً غير محكم ، وهذا يعرض للعجول من
 الناس . وربما كانت العزيمه^(٣) مع تفتيش وتفكر من وجوه كثيره ، وهذا يسمى مثبتاً
 متحرزاً ويقال إن خلقه رصين ، وإنه ضد العجول الأخرق والخرق هو الإقدام من
 غير رويه . وقد يقال إن فعله بلا نطق يريدون بهذا نفى الفكر عنه ، لأن الإنسان
 إذا لم يستعمل الفكر ليس يستعمل النفس الذي يسمى بها ناطقاً . لأن الناس يريدون
 بقولهم إن الإنسان ناطق شيئاً^(٤) في نفس الإنسان عنه يكون نطق اللسان ، وإنما
 يظهر باللسان ما كان مكنوناً فما بين الناس وبين نفسه . وإنما يصير بعض الناس
 إلى العجله بالعزيمه على ما يتخيل في الوهم تخيلاً حسيّاً أو فكريّاً بماده تكون فيهم .
 والخالق إنما جعل فينا حس المحسوسات وعقل المعقولات وميلنا إلى تصديق ما
 أدركنا بهما^(٥) لنعلم بالحس المحسوسات وبالعقل المعقولات إذ كان الحس لما يحس والعقل
 لما يعقل بينين^(٦) ، والخالق لم يطبعنا على التصديق بالحس والعقل الخفيين بل على
 تصديق الحس والعقل البينين فقط . فاذا كان الإنسان^(٧) يعتزم^(٨) [القول]^(٩) على ما
 يتخيله من غير أن يتبينه فهو | العجول الأخرق ٢٢٦

وإن سألت عن سبب هذا أجبتك من وجهين : أحدهما أنه ينبغي أن يكون
 القول في هذا الأمر هكذا إذ^(١٠) كما نجده كما نرى عرفنا علته أو لم نعرفها ، والآخر
 أن الإدراك للشيء بسرعة على استقصاء إن^(١١) كان بالعقل قيل لصاحبه ذهن فطن ،
 وإن كان بالحس قيل لصاحبه حاد الحس لطيفه . وجميع الناس يحبون^(١٢) أن يكونوا

(١) نأبها ن — (٢) واتباع ن — (٣) الصرعه ن — (٤) تسمى ن — (٥) بها ن —

(٦) بينين ن — (٧) للالسان ن — (٨) يصرم ن — (٩) زائد في الأصل — (١٠) إذا ن —

(١١) وإن ن — (١٢) يحسنون ن

على هذه الصفة وليس يلومهم على هذا أحد ، إلا أنهم لشدة حب كل منهم لنفسه يصير إلى أن يظن أن له ما يجب كان ذلك أو لم يكن . وهذا العارض يسمى العجب ، فينبغي لمن يجب نفسه بالحقيقة أن يطلب أولاً أن يصير على الحال التي يجبها لنفسه ولا يفعل فعل الذين يدعون ذلك لما يتوهمونه ، فيعرض لهم أن يدعوا ما أحبوه قبل أن ينالوه فيبقوا عطلاً منه . وقد غلبت هذه الحال على الناس حتى صار أكثرهم إنما يظن ما يجب ، ومعرفة الإنسان بأحوال نفسه على الحقيقة أمر عسير ينبغي^(١) الاجتهاد والحرص في طلبه . وقد قال حكيم^(٢) : إن في علق كل واحد من الناس مغلالتين واحدة من قدامه وأخرى من خلفه . وفي التي بين يديه عيوب الناس وفي التي من خلفه | عيوب نفسه ، ولذلك يرى كل واحد من الناس عيب غيره على ٢٢٧ الاستقصاء والحقيقة ولا يرى شيئاً من عيوب نفسه . فسبب العجلة في العزيم التي عنه يكون تولدها وتولد أشياء غيرها هو شره النفس إلى الاستكثار من الحظ . ومن أجل هذا يظنون الناس أنهم كما يحبون أن يكونوا . وليس يعلمون أن هذا العارض هو أصل الأغاليط ، وإنما يحفلون هذا لأنهم لا يلزمون نفوسهم البحث بعناية والصبر على السيرة المستقيمة . فمن كان هكذا فهو عجول ومن كان على خلافه فهو مثب^(٣) . وكل واحد من هذين الخلقين يكون < على > ما يكون سائر الأخلاق أولاً من الطبع ثم من العادة فما بعد ، فإن العادة طبيعة مكتسبة كلها طبيعة ثانية . ولذلك قال بعض الفلاسفة إن اسم الخلق^(٤) في اللغة اليونانية إنما اشتق من اسم العادة^(٥) ، لأن العادة إما أن تكون هي بانفرادها تفعل الخلق وإما أن تكون من أقوى الأسباب في ذلك . ولست أنكر أن للطبيعة عملاً ما في ذلك . فإن اتفق لإنسان أن يتحلى بطبع ردى يميل إلى الفجور ويلتذ بالحديث في التباح فهو يشبه طبائع الكلاب التي تلتذ باشتام | الفروج ٢٢٨ وأكل العذرة . فأياك من الميل بسرعة إلى ما تحب ، ولا تظن بجميع ما تميل إليه أنه

(١) وينبغي أن — (٢) راجع التوطئة ص ١٧-١٨ — (٣) لعل الصواب : مثب ،

راجع ص ٤٦ س ٥ — (٤) الخلق ن — (٥) راجع التوطئة ص ١٠ تطبيق ١

حق وخير ، ولا تمتنع من المذمة واللوم بل امتنع من أن تكون بالحقيقة على حال مذمومة ، وكذلك^(١) لا تتردد بالمدح بل ابهج بأن تكون بالحقيقة على الحال المدحومة . واعتبر بما ترى من أكثر الناس مادحاً^(٢) لنفسه من ليس له في الناس مادم وبالعكس واعلم أنا لسنا نضطر أحداً على أن يحبنا لأن المحبة من اختيار الحب لما يؤثر في المحبوب . وإنما قدر أن تفعل ما يسببه يختارون محبتنا . فمحب الناس يكون محبوباً ممدوحاً ، ومحب الفضائل المتخلق بها كذلك وأفضل . والفيلسوف الذي هو محب الحكمة أفضل لفصل الحكمة . وكان من أحكم صناعة يسمى حكماً في تلك الصناعة ، وإذا قالوا حكماً قولاً مطلقاً أرادوا أنه عالم بالأمور الإلهية وهي الحركات السماوية والأفعال الطبيعية السكينة والحيوانية والنباتية . وليست الحكمة التامة إلا الله تعالى فهو الحكيم المطلق ، ولهذا قيل للإنسان فيلسوف أي محب الحكمة . ومن أحب الحكمة فليس يشغل همته بالأمور التي يتمتع بها الناس أو يعظم^(٣) عنده قدر المرتبة وإن علت أو السكينة وإن عظمت أو المال وإن كثر أو العز أو لذات البدن . فإثبات الحكمة والميل إليها أمر إلهي جليل القدر ، وينبغي أن تقدمه على سائر أصناف المحبة . وإثبات الحكمة خصيصاً بالنفس الناطقة ومن فضائلها ، وضده ذنابة وخساسة لها . وأما محبة الخير فإذا نظرنا في أن الله محب للخير وأن النفس التي يقتدى بها الإنسان بالله هي النفس الناطقة رأينا أن حب الخير في الإنسان للنفس الناطقة . وإذا نظرنا في إثبات الإحسان للخير ورأينا أن اليائمين والأطفال قد تميل إلى عمل الخير مع من^(٤) تميل إليه رأينا أن حب الخير للنفس الغضبية ، وعندى أنه للناطق وللغضبية . والحب للخير على الإطلاق^(٥)

٢٣٠ | ... الأخر المذكورة لا تستحق المدح ولا الذم لنفس المحبة وإنما تستحق المدح والذم على حسب مقاديرها . فإن من أحب كل شيء بقدر ما يستحق استحق المدح ومن

(١) ولذلك ن — (٢) مدحاً ن — (٣) تعظم ن — (٤) سقطت هنا خمسة أسطر من نسخة الأصل

أفوط أو فوط استحق النعم ، وكذلك من مدح شيئا بقدر الاستحقاق أو أفوط أو فوط . وقد وضعت أسماء فرق بها بين هذه المعاني ، نسي بحب الخيل فيلنس والشفوف بها إغومانيس ، وهذا هو المحب لها ^(١) أكثر مما تستحق ^(٢) . ومحنة الخير لجميع الناس مدوحة ، وليس من الضرورة أن يكون مع الإحسان محبة من المحسن لمن أحسن إليه كما أن من الضرورة أن يكون مع المحبة إحسان من المحب للمحوب بحسب المقطرة . فان المحبة حال للنفس قد تكون بين الإنسان وبين من لا يمكنه الإحسان إليه . فانا قد نحب الله وأفاضل الأبرار والسالفين وليس ^(٣) والله يتعالى عن الإحسان ^(٤)

... | إليه حب شيء ولا يقدر يفرق بين أقسامها بفضل . فان للإنسان أن يقول ٣٣١
إن محبة المستحقين للذبح ليس من جنس محبة الأولاد ، لأن الناس يحبون أولادهم بلا روية ولا تمييز والإنسان وغيره من الحيوان إنما يحب الولد بميل فيه إليه . فاما من نخبه لاستحقاقه للذبح فليست محبتنا إياه عن غير روية ولا بميل طبيعي ، بل ميلنا إليه بروية وعزيمة من الرأي . والمحبة للأولاد في جميع الناس والحيوانات الأخرى ، والمحبة لمستحق المدح في بعض الناس دون بعض . ومحبتنا المستحق للذبح ليس تنقص ما دام كذلك عندنا . فقد نرى من الناس من يحب من ناله منه رفق أو خير — كائناً من كان ولو أنه لص — محبة ليست بدون أهل الصلاح ، ونرى منهم من لا يحب إلا من أحسن إليه ولا يفيض إلا من أساء إليه . وأنا ليس أجند نفسي على هذه الحال ، وإنما أحب أهل الخير والفضائل أحسنوا إلى أو لم يحسنوا ، وأبغض أهل الشر والذائل أساءوا إلى أو لا . وكذلك نرى قوماً يحبون حيوانات ألفوها ومساكن ألفوها لأسباب المواضع التي ^(٥)
ولدوا وتربوا فيها

وقد قلنا | إن العادة طبيعة ثانية ونقول : إنه ليس ينبغي للإنسان أن يقتصر على ٣٣٢

(١) إليها — (٢) يستحق — (٣) يفاض في الأصل — (٤) سقطت من الأصل
أدبية أسطر — (٥) التي ن

أن < لا > يعود نفسه العادات الرديئة بل وأن لا يعاشر معتادها . فانه إذا رأى من يفعل ذلك اعتاده^(١) كالذين يخدعون الملوك والذين ينقلون من إقليم إلى إقليم . ومن كان أعلم وأحكم فهو أولى بالرياسة . ومن شأن أهل المعرفة والحكمة أن يعرفوا أنفسهم ويعرفوا أهل الجهل ، وأما أهل الجهل فلا يعرفون نفوسهم ولا يعرفون أهل الحكمة . ولذلك صار عسر الانقياد^(٢) ، أما الحكيم فلمعرفته لا يخدع وأما الجاهل فلجهله لا يفهم الصواب . وأما من قدر أن يفهم حال من هو أفضل منه فانه ينقاد له وسائر الأفعال التي تكون عن جودة الفهم فهي للنفس الناطقة ، ولو لم تكن ناعمة ولا تثمر ثمرة محمودة — مثل لعب الشطرنج — وإن^(٣) كان القصد الالتذاذ بالقطنة وجودة الرأي فيها دون الكسب وغيره . وإن كان يلتذ مع هذا بالغلبة فان ذلك للناطقة والغضبية . وإن كان ذلك لاكتساب^(٤) ، فذلك كسائر الصنائع ، وهذا لا يسمى مشغولاً بها ولا من يتصيد لاكتساب^(٤) يقال له محب الصيد ، ولا من يطلب الكرامة ليكون أقوى له | ٢٣٣ على منقعة الناس يسمى محباً للكرامة . وهذه الأشياء قد تكسب معتادها خلقاً رديئاً . ومتى اجتمعت في إنسان نفس غضبية شأنها التروؤس ونفس ناطقة لا تحب الجميل كان خلقه الحسد . وجميع من قد اشتدت < عندهم > محبة التروؤس فغايته أن يحطوا أقدار الناس حتى يظن أنهم في أعلى المراتب . وقد رأيت قوماً من الحسدة قد رأوا أنهم غير مستحقين إلا أنهم يشتون أن يكون أمثالهم في الناس كثيراً . وفي الناس قوم لا يعنون بالكرامة ويصعب عليهم الهوان ، وأعنى ههنا بالهوان ما يظهر من أكثر الناس لمن صغر قدره عندهم إذا استخفوا به^(٥) من غير مقت . وقد يفعل بالمسء شيء على سبيل العقوبة ويسمى هذا أيضاً هواناً . وإلى أحد هذين المعنيين يذهبون في قولهم أهين فلان . فاما إذا قالوا لم يكرم ذهبوا إلى معنى متوسط بين الكرامة والهوان ، أي لم يستخف به ولم يجبل^(٦) . ومن حط من مرتبه قيل له أهين على الجهة الثانية ، وهذا

(١) لعله سقط هنا بضعة كلمات — (٢) الانتقال ن — (٣) لعل الصواب : إذ —

(٤) الاكتساب ن — (٥) بهم ن — (٦) عمل ن

لا يحتمله ويحتقره إلا من كان في غاية الحكمة أو كان في غاية الفذالة وعدم الاستحياء .

وأما من حاله بين هاتين الحالتين فليس يستخفون بهذا

وأما النوع الآخر من الهوان فقد يقدر | أن يحتمله ويستخف به من ليس في ٢٣٤

غاية الحكمة . وأما عدم الكرامة فجميع الناس يقدر على احتماله والاستخفاف به خلا

المجبن للكرامة . ومن لزم طريق الفلسفة بالحقيقة وافضل عن الناس فرجاً لا يكثر

شيء من هذه الحالات ، وإن اكثر شيء منها فاكتر شيئاً ليس بشديد كغيره . وإن

لم ينزل عن الناس بل أراد أن ينفع الناس بالسياسة أو التعليم فانه (إذا) ^(١) لم يكرم

اغتم لذلك قليلاً ، لأنه إذا أهين واستخف به لم يمكنه الوصول إلى ما أراد . وكذلك

القول فيمن لم يهن ولم يكرم ، وذلك لأن العوام للأغنياء ^(٢) أشد طاعة منهم للفقراء ،

ولن هو مكرم أو له مال أو جاه أو عشيرة أو سلطان أشد انقياداً < منهم > لمن لم

يكن له ذلك ^(٣) . ولهذا قال افلاطون : لا يقدر أن يسوس ^(٤) الناس السياسة الفاضلة

إلا أن ^(٥) يكون ملكاً . ومن كان يطلب هذه الأشياء لهذه الوجوه فليس يسعى محباً للرياسة

ولا محباً للكرامة ولا محباً للال ولا أشباه ذلك ، لأنه ليس < يطلب > هذه الأشياء

لأنفسها لكنه يستخف بالفتى والعز والكرامة في أنفسها وإنما يستعملها إذا أراد سياسة الناس

بنزلة الآلة إذ كان لا يمكنه الفعل إلا بها ، وهو يريد أن ينفع الناس ولا يقدر أن ينفع

إلا من أطاعه ، وليس يطيع الجمهور | إلا من ^(٦) كانت هذه الأشياء له . وليس مكروهاً ٢٣٥

طلب هذه الأشياء لنفع الناس إلا طلبه ^(٧) السلطان وحده ، فانه لا يحسن طلبه البتة بل

يكره لتعذره ولما يحصل في ذلك من الشرور . ولقد أجد من خلتى أنفى أوثر ترك حتى

ولا أمضى مع خصي إلى ذوى السلطنات . واعلم أنه ينبغي أن يجعل الإنسان حاله

وما هو عليه قياساً على غيره (. . .) ^(٨)

ثم الكتاب والمجد والشكر لله دائماً أبداً

(١) كلمة مخرومة في الأصل — (٢) الأغنياء ن — (٣) كذلك ن — (٤) قدر ان

نسوس ن — (٥) لمل الصواب : الا من — (٦) لمن ن — (٧) لمل الصواب : الا

< عند من > طلبه — (٨) خرم كلمة او كلمتين في الأصل

MAIMONIDES AGAINST GALEN, ON PHILOSOPHY AND COSMOGONY

BY

JOSEPH SCHACHT AND MAX MEYERHOF.

INTRODUCTION.

In a former publication of the Faculty of Arts of the Egyptian University we have furnished some documents on the survival of Greek learning among the Arabs, connected with the famous controversy between two eminent physicians, a Christian of Baghdad and a Muslim of Cairo, during the middle of the Vth/XIth cent.⁽¹⁾ This kind of learning still continued during the next two centuries, in spite of the political and economical decay of most countries of the Islamic world, and in spite of the decline of the intellectual level of the higher classes of society. But religious hatred, inflamed partly by two centuries of struggles between the Crusaders and the Muslims of the Near East, contributed to the slow destruction of independent studies to which the Mongol and Turkish invasions dealt the final blow. During the VIth/XIIth cent., however, Greek learning was still in full swing, and several capitals of Islamic states produced scores of students proficient in different branches of knowledge. We mention from East to West only the following: in Persia, the celebrated philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī; the two mystics Yahyā and 'Omar al-Suhrawardī who were learned in Greek philosophy, but fought it in many treatises; the physician Zayn al-Dīn Ismā'īl al-Jurjānī, author of an enormous Persian encyclopædia of medicine (*Dhakhira-i-Khawarizm-shahi*); and the astronomer al-Khāzini. In Baghdad, the astronomer

⁽¹⁾ J. SCHACHT and M. MEYERHOF, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Būlān of Baghdad and Ibn Riqdān of Cairo*, etc. Cairo 1937.

Badī' al-zamān al-Aṣṭurlābī; the physicians Ibn al-Talmīdh (Christian) and Abū'l-Barakāt Hibatallāh (Jew); the alchemist al-Ṭughrā'i and others. In Syria, the physician Ibn al-Maṣrān, whose pupils carried on the tradition of Hippocratic and Galenic learning during the following (VIIIth/XIIIth) cent. In Egypt, under the last Fatimide Caliphs and the first Aiyubide Sultans, particularly the great Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin), medical studies flourished, and the first great hospital was erected in Cairo. The outstanding figure of this period was Maimonides of whom we have to speak hereafter. In Sicily, the prince and Sharīf Muḥammad al-Idrīsī acquired immortal fame by his two great geographical works which he created at the request of the Norman Kings Roger and William, based on Ptolemy's Geography, but far surpassing it. In Spain, the number of men of classical learning was particularly great during this fertile century: Ibn Jubayr enriched geographical knowledge by careful description of his travels; Ibn Aflāḥ of Seville was the best astronomer of his time; he ventured to criticize Ptolemy's astronomical views, and wrote an important chapter on trigonometry; his successor al-Bīrūnī continued the struggle against the Ptolemaic system, but accepted Aristotle's cosmological opinions. The philosophers Ibn Bājjā (Avempace), Ibn Ṭufayl and Ibn Rushd (Averroes) are world-famed and exercised a lasting influence on western mediæval thought. The medical men Ibn Zuhīr (Avenzoar), his relatives, and Abū'l-Ṣalt Umayyā, the latter at the same time a talented poet, musician and mathematician, stand beside learned naturalists like Aḥmad al-Ghāfiqī, author of a botanical pharmacopœia, and Ibn al-'Awwām who created the best book on agriculture—referring to Spain only—which has been written in the Middle Ages. All their writings are based on a profound knowledge of the works of Aristotle, Hippocrates, Galen and their Greek commentators whose output was accessible to them almost in its whole extent in good Arabic translations.

Moses Maimonides (Latinized for Mōshē ben Maymōn, in Arabic Mūsā ibn 'Ubaydallāh) was born in Cordova in 1134 A. D., but had to leave his native town in 1148 on account of religious persecution. He led an errant life with his family, settled down for some time in Fez (Morocco) and emigrated to Egypt in 1165. Egypt was then, as to-day, the most liberal country of the Islamic world, under the rule of the last Fatimids as well as under that of Saladin. Afflicted by the successive deaths of

his father and of his younger brother who was the support of the family by his trade in precious stones, Maimonides fell ill, but recovered about 1168 and set out to earn a living for his family by medical practice in the Jewish quarter of Fustât (the southern district of Great Cairo). He very soon attracted the attention of the Qâdî al-Fâdil ("Excellent Judge") 'Abdarrâhîm ibn 'Alî al-Baysânî who recommended him as one of the private physicians to the court of al-'Âdîd, the last Fatimid Caliph of Egypt. When this ruler was deposed by Saladin in 1171, the Qâdî became the latter's adviser and introduced Maimonides to his court. From this time onwards he won a universal reputation as a theologian, philosopher and physician, the effects of which became "tremendous and far-reaching in space and time"⁽¹⁾. This was due to the impressing personality of the scholar as a teacher and a medical man and at the same time to the importance of his scientific output. We do not know any details about his studies in his early years. He was a pupil of his father, a religious judge (*dayyân*) of the Jewish community of Cordova, and probably of the Rabbi Ben Shôshan in Fez. He says in his books that he had intercourse with the sons and pupils of Ibn Rushd, Ibn Aflah and Ibn Bâjja, and that he studied astronomy. Anyhow, when he arrived in Egypt he had already a perfect knowledge of the Græco-Arabic philosophy, astronomy, mathematics and medicine. In this latter branch he tried to read as many books as possible, as he himself relates in one of his letters. It is in Egypt, probably, that he became acquainted with the medical works of Ibn Riḍwân who had died about a century before Maimonides' arrival in Cairo⁽²⁾. Besides this distinguished physician he quotes in the first line the great Persian physicians and philosophers al-Râzî (Rhazes) and Ibn Sînâ (Avicenna) and then many of the famous Hispano-Moorish physicians: Ibn Wâfid, al-Tamīmî, Ibn Samajân and Ibn Janâḥ (all of the Vth/XIth cent., the latter a Jew and a valued grammarian of Hebrew), Ibn Zuhri, Ibn Bâjja and Aḥmad al-Ghâfiqî.

Apart from his rabbinical commentaries, some of which are written

⁽¹⁾ GEORGE SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. II (Baltimore 1931), p. 375.

⁽²⁾ See our book cited p. 53, note 1, particularly the biography of Ibn Riḍwân, pp. 33-51.

in Hebrew. Maimonides used to write in Arabic. In this language he composed in his youth a treatise on the art of logic in 1151 and another one on the Jewish calendar in 1153, and he wrote in Arabic too, from 1187 to 1190, his famous letters to friends and communities in Egypt, Syria, Arabia and France. His greatest and most celebrated philosophical work, *Dalalat al-Hā'irin* ("The Guide for the Perplexed"). is also written in Arabic: but it was very soon translated into Hebrew under the title of *Môré Nerukhim*. This work gave an enormous stimulus to philosophical studies, partly by its own merit and partly by the passionate controversies which it raised among Jewish thinkers for several centuries. It helped greatly to check mysticism and rabbinical obscurantism. About 1190 Maimonides had acquired such a reputation as a physician, theologian and philosopher that he had hardly time for studies, and in 1198 he was appointed chief physician at the court of the Sultān al-Afdāl Nūr al-Dīn 'Alī, a son and one of the successors of Saladin. The great scholar bitterly complains in his letters to his pupil Ibn 'Aqīn and to the Rabbi Ibn Tibbōn in France¹ of being overburdened with medical work at the court of Cairo and in his private practice. When the Sultan was deposed in 1200, Maimonides' health had already seriously suffered, and he died in December 1204. In conformity with his will he was buried in Tiberias in Palestine, where his tomb is still to-day a place of veneration to the Jews of the entire world.

As to Maimonides' medical works, one of us has already given an account of them² so that there is no need for a new enumeration. Maimonides wrote altogether ten treatises on medical subjects which are nearly all extant in manuscripts in the original Arabic, and some of them in Hebrew and old Latin translations; part of them have been printed during the XVth and XVIth cent. Three of these books are compilations

¹ See S. MUNK, *Notice sur Joseph ben Ichouda . . . disciple de Maimonide*, in : *Journal Asiatique* 1862, vol. XIV, pp. 5-17.

² M. MEYERHOFF, *L'œuvre médicale de Maimonide*, in : *Archivio di Storia della Scienza (Archeion)*, vol. XI (Rome 1929), pp. 136-155. See, moreover, Giuseppe GARRICHI, *Maimonide* (based on Arabic sources), in : *Archeion*, vol. V (1924), pp. 12-15, and G. SANTON, *Introduction to the History of Science*, vol. II (Baltimore 1931), pp. 369-380.

from the works of the two great Greek physicians; they are : extracts from Galen's works, a commentary on Hippocrates' *Aphorisms*, and Maimonides' own *Medical Aphorisms* of which we are going to speak in detail below. The seven original works of Maimonides are treatises *On Sexual Intercourse*, *On Asthma*, *On Hemorrhoids*, *On Poisons*, all written at the request of princes or nobles. Further two hygienic treatises composed for the Sultan Nûr al-Dîn 'Alî during his short reign; this ruler suffered from fits of melancholic depression, and Maimonides gave him, at the end of the XIIIth cent., detailed advice about diet and exercise. Most of these treatises have been published in Arabic with German translations by the late Dr. Kroner (see the bibliography in the essay cited in the preceding note). Only recently has come to light a glossary of names of drugs with short descriptions, a curious example of "medical philology"; it seems to exist in only one MS in Istanbul⁽¹⁾.

Although leading in philosophy and theology, Maimonides followed in medicine the beaten path, *i. e.* the prescripts of the Greek physicians with their Arabic modifications. Unlike the greatest Persian clinician Muḥammad ibn Zakariyâ' al-Râzî (Rhazes, d. 925 A. D.), Maimonides was no very independent thinker—these being indeed extremely rare in Arabic medical literature. Maimonides was inclined to accept and to follow the rules laid down by Galen, whose system held unshaken authority during the Middle Ages and part of the Modern Age in the Orient as well as in the Occident. Nevertheless, Maimonides showed some independent thought in medicine in his two treatises written for Sultan Nûr al-Dîn 'Alî, especially when he established ethical rules for the behaviour of his exalted patient. In another of his works he even ventured to apply a severe criticism to Galen's doctrines; this is in the last part of his *Medical Aphorisms* of which we have to treat immediately. We have shown in our afore-mentioned publication⁽²⁾ that Ibn Riḍwân of Cairo did

⁽¹⁾ M. MEYERNOFF, *Sur un glossaire de matière médicale arabe composé par Maimonide*, in : *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XVII (Cairo 1935), pp. 223-235; and the edition which is now in the press : M. MEYERNOFF, *Sharḥ Asmâ' al-'Uḡḡâr, un glossaire de matière médicale arabe composé par Maimonide*. *Mém. Inst. d'Égypte*, t. XLI, Le Caire 1939.

⁽²⁾ See pp. 20 ff., especially p. 24.

not allow any of his followers to depart in the least from the Galenic system and that his prescriptions for medical learning were entirely based on the study of Galen's books. Even when he found contradictions he endeavoured to show that Galen, in judging the value of remedies and aliments, had made provision for the differences of the various cases, as when he says in the fourth book of his *Simple Drugs* that whey is of "cold and moist" temperament, while he says in the second book of his *On Aliments* that it is "hot and dry". It is quite possible that this passage of Ibn Riḍwān's *On Medical Learning* provoked Maimonides to his criticism of Galen⁽¹⁾.

The *Medical Aphorisms*, the most voluminous of Maimonides' medical writings, were written by him probably towards the end of his life, in Arabic, as a collection of short medical sentences taken mostly from Galen, more rarely from later physicians, and he declares expressly that he had collected them from Galen's works for himself, adding sometimes his own opinions or explanations. The title of the book is in Arabic *Fuṣūl Mūsā fī'l-Ṭibb* ("Moses' Aphorisms on Medicine") or *Fuṣūl al-Qurṭubī* ("Aphorisms of the man of Cordova"); it has been translated into Hebrew by Zerahyā ben Yishāq ben Shealtiel in Rome in 1277, and soon afterwards a second time, equally in Rome, by Natan ha-Meati⁽²⁾; a Latin translation from the Arabic text was made probably during the XIIIth cent.⁽³⁾ and printed under the title *Aphorismi excellentissimi Rabbi Moyssæ secundum doctrinam Galeni* etc. in Bologna in 1489⁽⁴⁾ and in Venice in 1497 and 1500, and later. Arabic and Hebrew MSS of this work are not rare. The Hebrew text was printed, in a very inadequate manner, in Lemberg (Lwów, Poland) in 1834-35 and in Wilna in 1888. The Arabic text is still unedited. Only the Introduction and six fragments concerning

⁽¹⁾ It is a curious coincidence that the Arabic root 'ḥb in its application to intellectual and moral weakness occurs both in Ibn Riḍwān (p. 47, No. 85) and in Maimonides (fol. 261b at the top).

⁽²⁾ M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, pp. 765-767.

⁽³⁾ M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Uebersetzungen des Mittelalters bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: *Sitzungsber. d. Kaiserl. Akademie der Wissenach. zu Wien*, vol. 151 (Vienna 1905), p. 33.

⁽⁴⁾ L. CHOULANT, *Handbuch der Bücherkunde für die ältere Medicin*, Leipzig 1841, p. 379.

passages of the commentary of Galen on Plato's *Timæus* have been printed in Arabic with a German translation and a description of the Gotha and Leiden MSS by Paul Kahle⁽¹⁾. By far the best of the five known MSS⁽²⁾ is that preserved in the library of Gotha, No. 1937⁽³⁾. This MS is copied from a copy from the original redaction of the work by Maimonides' nephew Abu'l-Ma'āni Yūsuf ibn 'Abdallāh who says at the end of the twenty-fourth and the twenty-fifth *maqāla*'s (discourses or treatises) of the book that the master himself had collected his notes and put them in order for copy; that the neat copy of the first twenty-four discourses had been made by Abu'l-Ma'āni under the supervision of his uncle, but that Maimonides could not finish the arrangement of the last discourse which was put in order by Abu'l-Ma'āni himself after the death of his uncle (December 1204); and that the neat copy of the twenty-fifth discourse was finished by the young editor in the beginning of the year 602 A. H. (= August 1205).

Each discourse of the book is divided into numerous (but not numbered) chapters or sections (*faṣl*) each of which contains an aphorism, followed by the indication of the work of Galen from which it is extracted. We cite as an example the last Chapter of book 23 (at the foot of fol. 232 a of the Gotha MS): "The diseases which are called endemic (*baladiya*) are those proper to the majority of the population of the country in question. They occur either in a known season or they are of frequent occurrence in every season, and this according to the general conditions of air and water in the country and to the alimentation of its population. (Said by Galen) in his commentary on the first (book of Hippocrates') *Airs and Waters*". The discourses 1-3 concern anatomy, physiology and general pathology, 4-6 semeiology (pulse and urine), 7-14 etiology,

⁽¹⁾ *Mosis Maimonidis Aphorismorum Prefatio et Excerpta*, Appendix II to : H. O. SCHWÆDER, *Galen in Platonis Timæum Commentarii Fragmenta*, Leipzig and Berlin 1934, pp. 89-99.

⁽²⁾ BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. I (Weimar 1898), p. 490, and *Supplement*, vol. I (Leiden 1937), p. 894.

⁽³⁾ We have used it in a photographic reproduction belonging to the Jewish Theological Seminary of America (New York) and kindly lent by this institution to M. Meyerhof. The MS has been written in the middle of the XIIIth cent.

doctrine of fevers and crises, venesection, purgatives and emetics, 15 surgery, 16 gynaecology, 17 hygiene, 18-20 diet, exercise and baths, 21-22 pharmacopoeia, 23 the explanation of obscure names and conceptions in Galen's works, and 24 consists of a collection of rare and interesting cases out of Galen's writings⁽¹⁾. In all these twenty-four books Maimonides exhibits an astonishing knowledge of the enormous medical output of the great Greek physician; and he is, indeed, an excellent guide through the basic ideas of Galen for students of history of medicine.

By far the most voluminous and important discourse of Maimonides' *Aphorisms* is the last (25th), because the author gives in its (42) chapters a criticism of Galen which is not at all common during the Middle Ages. Maimonides not only accuses Galen of more than forty contradictions in his works—which is no wonder in such a voluminous writer—but he charges him with ignorance in philosophical matters. Galen had been severely criticised by the great Muslim physician al-Rāzī (Rhazes), but Ibn Ridwān had taken up the defence of the Greek physician and accused in his turn al-Rāzī to be an ignorant man⁽²⁾. It may be that this polemic, together with Ibn Ridwān's harmonising tendency in interpreting Galen, suggested to Maimonides a systematic search for contradictions in Galen's works. What particularly excited Maimonides against the so highly venerated Galen, are the latter's remarks against the Biblical cosmogony, in a passage occurring in Galen's famous book *De Usu Partium Corporis Humani* ("On the Utility of the Parts of the Human Body"). In this work Galen established his teleological system which was destined to meet the approval of eastern and western theologians and to dominate the medical thought down to the XVIIIth cent. Although he was the first and foremost contributor to experimental physiology he subordinated the results of his experiences to philosophical speculation in which he was educated by ample study of Aristotle's works. He developed, in *De Usu Partium*, with enthusiasm the central idea that every thing in nature shows an element of design and the goodness of the Creator⁽³⁾, following pro-

⁽¹⁾ Dr. J. Pagel gave a short analysis of the Latin translation of the *Aphorisms* in J. GUTTMANN, *Moses ben Maimon*, vol. I (Leipzig 1908), pp. 232-238.

⁽²⁾ See our repeatedly quoted book, pp. 26 foll.

⁽³⁾ See F. H. GARRISON, *An Introduction to the History of Medicine*, 4th ed., Philadelphia and London 1929, p. 116.

bably Aristotle's idea that "nature makes nothing in vain". This subjective teleology caused Galen to speak in the eleventh book of *De Usu Partium*⁽¹⁾ of the creation of the eye-brows and the eye-lashes and the reason why they never grow long; this gives him an occasion for a digression on creation and cosmogony in which he opposes the thought of Greek philosophy to that of Moses in the Bible. It was perhaps only to show his universal erudition, including knowledge of the Greek Bible (the Septuagints), that Galen made these remarks. But as he alluded to the person of the Prophet Moses who occupied, with prophetism in general, one of the highest places in Maimonides' creed, the latter wrote in the 25th discourse of his *Aphorisms* a very long chapter (the 40th) against Galen's conceptions. This chapter is, in our opinion, the most interesting in the last discourse of the *Aphorisms*, and we therefore made up our minds to publish its Arabic text with a literal translation. Maimonides had already expressed the same ideas, sometimes even with identical words, in his *Guide for the Perplexed*; in this book we find also a strong diatribe against Galen's defective understanding in philosophical matters⁽²⁾, e. g. as regards the significance of the notion "time". In part II, chapter 13 of the *Guide* Maimonides explains the three theories concerning the question of the eternity of the universe. The first is that of "those who follow the law of Moses our teacher": God exists from eternity and has created the universe from nothing. The second is that of the philosophers: God cannot create a thing from nothing or reduce a thing to nothing; there was a certain matter coexistent with God from eternity, and God created the world from it. The third theory is that of Aristotle and his followers who hold the same view, but go further by believing that the universe itself is eternal and indestructible, built from a *materia prima* which is itself eternal, merely changing forms; nothing is produced contrary to the laws of the ordinary course of nature. Maimonides

⁽¹⁾ *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kuehn, vol. III (Leipzig 1822), pp. 904-907; and *Galenus de Usu Partium Libri XVII*, ed. C. Helmreich, vol. II (Leipzig 1909), pp. 158-159. French translation by Ch. DARRENBERG, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, t. I (Paris 1854), p. 687-88.

⁽²⁾ *The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides*, translated from the original Arabic text by M. Friedländer, 2nd ed., London 1910, p. 171.

then cites, in chapter 14, the philosophical arguments in favour of Aristotle's hypothesis, and attacks and invalidates it thereafter in a series of chapters by his own argumentation based on the Scripture and the Prophets. We shall meet similar ideas in our text.

It should be noted that Galen was not very much appreciated as a philosopher, even by the Hellenistic commentators of Aristotle's works, and still less so by the great philosophers of Islam⁽¹⁾. Abû Naṣr al-Fārābî (d. 950 A.D.), the greatest early exponent of Aristotle's works in Arabic, criticised Galen's philosophy, and Maimonides quotes in this chapter 40 which we are translating in the following pages, two passages from the great commentary of al-Fārābî (now lost) on the *Analytica Posteriora*; Steinschneider found these quotations important enough to incorporate them in his well-known treatise on al-Fārābî⁽²⁾. Likewise the famous Ibn Sīnā (Avicenna), in his great philosophical encyclopædia *Kiṭāb al-Shifā'* ('Book of Healing') attacks in different places the opinions of Galen, e. g. concerning syllogisms⁽³⁾. The third prominent philosopher of Islam, Ibn Rushd (Averroes), equally refuted in several of his works Galen's ideas. (But as Averroes lived in far-away Spain where he died in 1198, his works came very late to the knowledge of Maimonides)⁽⁴⁾. So Maimonides' attack on Galen must not be considered as an isolated instance; it is of interest to see how he discerned in his usual sharp critical manner between the great physician and the less great philosopher.

This chapter 40 of discourse 25 has never been entirely translated into a modern language. Steinschneider has published the Hebrew text of this chapter (which he numbers 42) from two MSS of Zerahyā's translation⁽⁵⁾; this text is much better than that of the defective Lemberg

⁽¹⁾ See IBRAHIM MADKOUR, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, pp. 206-207, 211, etc.

⁽²⁾ M. STEINSCHNEIDER, *Al-Fārābî (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St.-Petersburg 1869, pp. 34 ff.

⁽³⁾ See IBRAHIM MADKOUR, l. c. See also the same author's *La place d'al-Fārābî dans la philosophie musulmane*, Paris 1934, Introduction.

⁽⁴⁾ See a passage from Maimonides' letter to Ibn 'Aqlin in S. Munk, in the publication cited p. 56, n. 1.

⁽⁵⁾ M. STEINSCHNEIDER, *Al-Fārābî* (see the third preceding note).

edition. Although the Hebrew translation contains a number of errors, it has served us for comparison with and for better understanding of some passages in the Arabic text.

We are greatly indebted to Miss D. Ginger and Miss E. Perkins for the careful revision of the English text.

TRANSLATION.

(fol. 239 b) In the name of Allah the Compassionate, the Merciful!

My Lord, help!

The twenty-fifth Discourse : it contains chapters about some doubts which arose to me concerning the words of Galen.

Says Mūsā : In (exposing) these doubts which I am going to mention I do not intend to pursue the same aim as al-Rāzī, as will become evident to the attentive reader, because al-Rāzī did not establish his doubts, but began to refute him (at once) in matters which have no relationship whatever to the medical art; and even in matters which are pertaining to the medical art he did not well establish his doubts against him in his deductions; it is evident that this is not a logical argument, and he has only established his own shortcomings in the art of logic. He often blames him, moreover, and ascribes to him conclusions derived from the absolute and literal sense of his words, without regard to the sense in which he uses them in the context. Ibn Zuhr and Ibn Riḍwān have tried to remove those doubts. I do not pretend to this intention in anything, and I will not say anything on those points which he (al-Rāzī) pretends to be doubts or to be solutions of doubts; for all this is, in my opinion, useless waste (fol. 240 a) of time, nay, waste of time for the worse, because every obstinacy means in most cases to follow preconceived ideas, and every following of preconceived ideas is a sheer evil. I am going to mention the doubts which befell me on account of his (Galen's) words in matters related to the medical science, as he is the chief of this science and has to be followed in it; but his opinions ought to be followed only in medicine and in nothing else. That these doubts befell me can only result from one of three causes : firstly it may come from a mistake which befell those who translated the books into the language of the Arabs; or

it may come from a blunder which happened to Galen, as nobody is exempt by his high rank from these pardonable things; or the cause may be my bad understanding. Anyhow, it cannot be but useful that I gather and expose both contradictory opinions, so that the subject of the doubt may become evident, that the attentive reader may direct his interest to this point, and that the truth on which he can rely may become manifest to him and his notions may not be deranged and he may not become confused, if a similar doubt presents itself to him.

(fol. 260 b) CHAPTER (40). Says Mūsā : It is well known that the philosophers say that the soul can be healthy or diseased, exactly as the body can be healthy or diseased; those diseases and that health of the soul which they mean, appear in opinions and morals, and these are doubtless proper to mankind. Therefore I call wrong opinions and bad morals with all their different kinds (specifically) human diseases; to these human diseases belongs a disease which is so common that hardly a single individual in (entire) long periods can escape it. This disease can be more or less severe in man like the other diseases of body and soul. This disease which I mean is that every single individual imagines himself to be more perfect than he (really) is, and that he goes further and wishes that all his opinions may possess perfection without fatigue and exertion. On account of this common disease we find that individuals who possess cleverness and sagacity and who have learned one of the philosophical sciences, theoretical or practical, or one of the traditional sciences and have become efficient in that science, omit opinions (fol. 261 a) not only in that science which they have mastered, but also in other sciences which they do not know at all or in which they are deficient, and they put their opinions in those sciences on the same footing with their opinions in that science in which they have become efficient; especially if the individual in question has attained one of the alleged beatitudes (*i. e.* self-sufficiency), can consider himself to be the chief and the foremost and has become one of the great masters who has only to speak in order to make his words to be accepted, and whose opinions are never refuted. Whenever this alleged beatitude has become developed and strong, the disease in question gains a footing and becomes desperate, and this individual begins in due course to talk nonsense and to speak

what comes into his mind, according to his imagination or his (mental) disposition, or according to the questions which are addressed to him, so that he gives the answer which comes into his mind, because he does not want to acknowledge that there are things which he does not know. This disease has become so inveterate in some people that they are not content with all this, but begin to argue and to explain that these sciences which they do not know are useless and unnecessary, and that there is no science which deserves the effort of a lifetime, besides that science which he knows and none else, be it a philosophical or a traditional science; many have (even) composed refutations of sciences which they have not mastered. To sum up, this disease is very widespread (fol. 261b) and if you look attentively and with an impartial eye at the words of an individual, the degree of severity of this disease will become evident to you and (you will be able to state) whether this individual is near to health or to weakness. There is Galen the physician, who has been attacked by this disease in the same degree as people who are his equal in science, viz. this man was very very efficient in medicine, more than anybody of whom we have heard or whose words we have seen; he has attained in anatomy an enormous success and he has found out—together with others in his time—things about the functions, uses and nature of the organs, and the conditions of the pulse which had not been known at the time of Aristotle. He, I mean Galen, has no doubt exercised himself in mathematics and has studied logic and the books of Aristotle on natural science and theology, but he is defective in all that. His excellent intelligence and his sagacity which he has directed towards medicine, and his discoveries of some of the conditions of the pulse, in anatomy and on the uses and functions (physiology)—which are doubtlessly, to be impartial, more correct than what Aristotle discusses in his books—have induced him to speak on things in which he is very much deficient and on which the specialists are in disagreement. So he has refuted Aristotle, as you know, in logic and speaks on theology and natural science. For instance, he speaks about the opinions which he has adopted (fol. 262a) for himself⁽¹⁾ and speaks on motion, time, place and the

⁽¹⁾ This is an allusion to Galen's book *Peri tōn kaotō dokimōn*, one of his last writings. The Greek text is nearly totally lost, but the Arabs possessed the book

primum movens, and on all those subjects he emits opinions which are known to the people of that branch; finally, he has composed his famous book *On the Opinions of Hippocrates and Plato* and the book *On Sperm* all of which contain refutations of Aristotle. Likewise he has composed his book *De Demonstratione* and pretended that the physician is not perfect in medicine unless he knows it, and that it is very useful to the physician; he has confined himself to those syllogisms which are necessary for demonstration, pretending that those syllogisms are useful in medicine and in other branches, and he has omitted the other (syllogisms). But the syllogisms which he has mentioned are not at all the demonstrative syllogisms, and he has omitted those syllogisms which are very useful in the medical science, and still pretends that there is no need of them at all and that Aristotle's and other people's study of them is waste of time. Abū Naṣr al-Fārābī has explained all that, viz. that he has omitted the hypothetical and the mixed syllogisms, has confined himself to the absolute syllogisms which are those relative to existence, and has not taken notice of the fact that demonstrative syllogisms are relative to necessity and not to existence, and that it is the hypothetical and the mixed syllogisms which are useful in medicine and in most sciences. Now, hear the text of Abū (fol. 262 b) Naṣr on this subject. He says in his great commentary on the *Analytica* where he begins to explain the preliminary exposition which he (Aristotle) has made on the Possible and on the hypothetical syllogisms⁽¹⁾: "Says Abū Naṣr: The question here is not as Galen the physician thinks, because he has mentioned in his book *De Demonstratione* that the study of the Possible and of the (hypothetical) syllogisms which depend on it is superfluous; Galen the physician should have been one of the foremost to study the hypothetical syllogisms, nay, he ought to have directed most of his attention in his book *De Demonstratione* to the hypothetical syllogisms; for he pretends that he has composed his book *De Demonstratione* in order that it might be useful in

which had been translated into Syriac by the famous translator Ḥunayn ibn Isḥāq (d. 873 A.D.) and into Arabic by one of his pupils. See G. BERGSTRÄSSER, *Ueber die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig 1925, No. 113 (p. 46 of the Arabic text).

⁽¹⁾ *Analytica priora*, I, 1.

medicine; now, the syllogisms which the physician has to employ in the application of the medical art and the syllogisms which he has to use in order to recognise the hidden diseases and their causes in every one of his patients whom he wishes to cure, all those are hypothetical syllogisms, and there is no necessary syllogism among them but for exceptional cases which are rather outside of the medical art. So he ought to have spoken in his book *De Demonstratione* about the kinds of the hypothetical syllogisms alone and not of those related to existence; and if he has confined himself in his book to the kinds relating to existence in order to restrict himself (fol. 263 a) to those syllogisms which are useful for demonstration, then (one has to say that) the kinds relating to existence are not destined for demonstrations, because these are not made from this stuff but are made from the kinds relating to necessity only". End of the quotation from Abû Naṣr.

Where Aristotle begins to explain the syllogisms which are mixed from hypothetical and absolute ones⁽¹⁾, says Abû Naṣr in comment of his words the following: "This chapter is extremely useful and more useful than (the chapter of) the plain hypothetical ones, because all the practical sciences make use of this chapter, especially in establishing whether the single phenomena which are expected, are going to occur or not, in medicine, in agriculture, in navigation, in politics, in rhetorics, in general premises⁽²⁾ and in all the activities in which one is in need of prognostics; all that which is to be found in the book of Hippocrates the physician *On Prognostics* and in similar books resolves itself into these syllogisms." End of the quotation from Abû Naṣr; take good notice of it!

Still more astonishing than the words of this man, Galen, is the fact that he is prolix in his praise of logic in all his books and that he says that the drawback of the medical men his contemporaries, and the cause of their shortcomings, is their lack of acquaintance with logic, and that (fol. 263 b) the cause of his efficiency is his study of logic, and that he always endeavours to put into evidence the physician's need of logic, but that when he composed this book, he not only did not mention one single

⁽¹⁾ *Analytica priora*, I, 11.

⁽²⁾ See *Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musahmans*, ed. A. Sprenger and W. Nassau-Lees (Bibliotheca Indica), vol. I, p. 748.

kind of the different species of the hypothetical and mixed syllogisms which alone are useful in medicine—apart from specialists—but also said that there is no need whatever for them. Nobody can doubt that Galen has studied the books of Aristotle on logic and has understood them better than other people who are inferior to him, but on account of that general disease about which we are speaking he imagined that the understanding of the art of logic and of the other theoretical sciences is like the knowledge of the medical art, and that his efficiency in all those sciences is like his efficiency in medicine. Therefore he exposed himself to all these errors.

He did not stop at this limit, but on account of his excessive conceit concerning his observations on some utilities of the organs he pretended to be a prophet and said that an angel came to him from God and taught him such and such (a thing) and ordered him such and such (an action)⁽¹⁾. If only he had stopped at this point and ranged himself among the bulk of the prophets and not contradicted them! But he did not do so; the wrong appreciation of his own value induced him to compare himself with Moses—peace be upon him!—and to attribute to himself perfection (fol. 264 a) and to Moses ignorance—God is elevated above the talk of the ignorant! Therefore I thought it appropriate to let you know the text of his own words—he who quotes unbelief is not an unbeliever—and to refute him; although it is not to be a (real) refutation of somebody who commits an enormity like this, as Moses is not to him what he is to us, the community of followers of Divine Laws; but I wish to explain in this my refutation (only) that the ignorance with which he is charging our prophet Moses does not attain to him, but that Galen is in reality the ignorant one. I intend to arrange my appreciation of both of them as if they were two learned men one of whom is more perfect than the other, and not as if I had to decide between the words of a great prophet and those of a medical practitioner, which would be the just procedure if the matter is looked into. I say: After Galen has begun to expose, in the eleventh book of *De Usu Partium*, the utility of the

⁽¹⁾ This is probably an allusion to Galen's *De Usu Partium* Book X Chapters 12 to 14, where the author repeatedly declares to have received in a dream the order from a Divinity to reveal the mechanism of the vision.

fact that the hair of the eyebrows does not grow long and hang down like the hair of the head, and the utility of the fact that the eyelashes are rigid and do not grow long, he continues with the following words⁽¹⁾ :

“We say : The Creator has ordered this hair to remain at all times at one and the same length and not to grow longer; the hair has complied with this order and obeyed it, without deviating (fol. 264 b) from what it had been ordered, be it out of consternation and fear of acting against the order of God, be it out of good behaviour and awe before God who has given this order, or be it that the hair itself knew that it was most indicated and appropriate to do so. This is the opinion of Moses about natural things, and I think this opinion to be better and more deserving to be adopted than that of Epicurus, except that the best is to refrain from both and to maintain that God is the principle of the creation of all created things, as Moses has said, but to maintain in addition to this the principle which resides in the matter from which they have been created. Our Creator has caused the eyelashes and eyebrows to be obliged to remain at one and the same length, because this is the most adequate and sound (thing); and because he knew that this hair ought to become so, he has placed under the lashes a hard body similar to a cartilage which is extending along the eyelid, and he has spread out under the hair of the eyebrows a hard skin adherent to the cartilage (*i. e.* the superficial fascia) of the eyebrows. And this because it would not have been sufficient in order to retain this hair in one and the same length, that the Creator should have wished it to be so; likewise, if he should wish to transform a stone instantly into a man without making the stone undergo the corresponding alteration, it would not be possible. The difference between the belief of Moses and our belief and that of Plato and the other Greeks (fol. 265 a) is the following : Moses claims that it is sufficient that God wishes to give shape and form to the matter in order to let it take shape and form instantly, and this because he believes that all things are possible with God, and that, if he wishes to create from dust a horse or a bull instantly, he can do so. But we do not accept this, but say : there are things which are impossible in them-

⁽¹⁾ See above, p. 61, n. 1.

selves, and these God never wishes to occur, but he wishes only possible things to occur, and among the possible things he only chooses the best and most adequate and excellent. Therefore, as it is adequate and sound that the eyelashes and eyebrows should always remain at the same length and in their original number, we do not say about this hair that God had wished it to be so and that it became instantly as God wished it to be; for, should God have wished the hair to be so one million times it would never have been so, if he had let it originate from a soft skin; if he had not planted the roots of the hairs in a hard body, they would not have remained erect and rigid in spite of all his preference. If this is so I say : God has accomplished two things : firstly (fol. 265 b) the choice of the best and soundest and most appropriate condition for what he was going to do; and secondly, the choice of the appropriate matter. Therefore, as it was most sound and good that the eyelashes should be erect and rigid and that they should remain at one and the same length and in equal number, he has made the planting-ground and centre of the hair in a hard body; if he had planted it in a soft body he would have been more ignorant than Moses and more ignorant than the chief of a weak army who laid the foundations of the walls of his town or fortress in soft ground which is submerged by water. Thus the fact that the eyebrows are always in the same condition comes from his choice of the (appropriate) matter." End of the quotation from Galen.

Says Mûsâ : If a man with philosophical training who knows the basic rules of the Divine Laws known in our times looks at these words, the confusion of this man's spirit becomes manifest to him; for his words on the whole are consistent neither according to the opinion of the followers of Divine Laws nor to the opinion of the philosophers; because the rules of both opinions are not well established and fixed with Galen, and because he talks on things the premises of which he does not understand, as I am going to explain to you now. For he has attributed to Moses in his words cited by me four opinions; one opinion (only) of the four (fol. 266 a) is (really) Moses' opinion, and the three other opinions do not belong to Moses; but Galen, through his lack of an established and fixed knowledge of all things about which he is talking, except medicine, imagined that the four opinions which he has mentioned are (only) one. I wish to point out, moreover, that the one opinion which is the opinion of Moses

mentioned by Galen, is the necessary consequence of the principle and basic rule of his religious law and that of his ancestor Abraham. Therefore his words are neither confused nor contradictory, but their premises and consequences are firmly established. All these assertions which Galen has made for himself and which he pretends to be his creed, are not the consequence of his belief but what he says is the consequence of the belief of others. Therefore his words are confused and his conclusions are not in agreement with his principles. I will now begin to explain those four opinions which Galen ascribes to Moses in this context.

The first one is his saying that God has ordered the hair of the eyebrow not to grow long, and that it has complied with it; he says that this is the opinion of Moses on natural things; but this is (in reality) not the opinion of Moses, for, according to Moses, God gives orders and prohibitions only to intelligent beings.

The second opinion is his saying that Moses believes (fol. 266 b) that all things are possible to God; this, too, is not the opinion of Moses, but his opinion is that the power to do impossible things cannot be ascribed to God. Galen, on account of his misrepresentation, has not been aware of the point on which opinions differ; for there are things of which Moses says that they are possible and of which others say that they are impossible; this difference in the appreciation of these things is a necessary consequence of the difference in the principles. But Galen has not paid attention to this and does not know it, and only confuses things.

The third opinion is his saying that Moses believes that God, if he wished to create from dust instantly a horse or a bull, could do it. It is true that this is the opinion of Moses, and it is a necessary consequence of his first premise, as we are going to explain.

The fourth opinion is his saying that Moses believes that God does not choose the matter according to its suitability for that which he wishes to come into existence in a certain manner, *e. g.*, as he said, the choice of a cartilaginous body beneath the eyelashes; but Moses does not differ (in opinion) in this and similar cases; he has plainly stated that God does not do anything without purpose⁽¹⁾ and by chance, but that he creates

⁽¹⁾ Here Maimonides employs a Qur'anic expression; see *Sûra* XXIII, 115.

very well with justice and equity all which he creates, as I have explained in my exposition on (fol. 267 a) the principles of religion.

From all this one knows with certainty that in the eye the iris is perforated for the purpose of vision, that the bones are hard and dry in order to furnish a solid support, and likewise all that exists in the bodies of living beings, nay, everything which exists at all. Therefore the prophets who followed Moses have said that God has made all which he has created with wisdom. Galen seems to have understood only this one of Moses' opinions, i. e. that a thing can arise instantly in a manner contrary to nature, like the transformation of the stick into a snake and of dust into lice. Therefore it is possible, according to him, that the dust may become instantly a horse or a bull; this is true and it is the opinion of Moses; all these are necessary consequences of the principles in which Moses believes, i. e. that the world has been created. For the meaning of the world being created is that God alone without anything beside him is the primordial and eternal, that he has produced the world after complete non-existence, and has brought into being this heaven and all which is in it, and the first matter which is below the heaven, that he has formed from it water, air, earth and fire, that he has shaped the celestial globe with its different spheres according to his will, and that he has shaped these elements and all that is composed of them with these different natures which we percieve, as He is the giver of forms by which they get (fol. 267 b) their nature. This is the principle of the doctrine of Moses.

As the first matter, according to him, has been brought into existence after non-existence and has been shaped into its forms, it is possible that God who has brought it into existence may destroy it again as well afterwards; likewise it is possible that he may change its nature and the nature of everything which is composed of it and may give it instantly a nature different from the regular one, as he has brought it into existence instantly. So, according to Moses, a change of condition in anything belonging to the natural world of generated and perishable things is possible, so that God possesses the power to effect it and can exert His will upon it: if God wishes to maintain this world in its present state for all the æons and eternities he can do so, and if he wishes to annihilate the whole and to let nothing remain besides Himself he can do so and

possesses the power to do so, and if he wishes to retain it in its present nature in all his parts and to change any existent thing among its parts from the course of its nature he can do so. All the miracles are of this kind, and therefore the perception of one miracle on the part of him who perceives it is a stringent proof for the creation of the world. I mean by miracle here those cases in which there appears the existence of a thing not in accordance with the habitual and permanent nature of its existence. It is of two kinds, either that a thing which has the property of being always formed by certain degrees and under certain conditions, (fol. 268 a) is formed contrary to the habitual conditions and is transformed instantly, like the transformation of the stick into a snake, of dust into lice, of water into blood, of air into fire, and the venerable holy hand (of Moses) becoming white⁽¹⁾, all of which occurred instantly. Or that a thing is produced the production of which cannot occur at all according to the nature of this established world, like the manna which was hard so that we could grind it and bake bread of it, but which melted and became liquid when the sun warmed it, together with the other miracles of the manna which are related by the Torah. All these and similar miracles then are possible, because the existence of the world in the manner in which it exists, is (a) possible (thing itself). But, according to the opinion of those who say that the world is eternal, all these things which are possible for us, are impossible for them. For him who believes in the eternity of the world, its forming cause, *i. e.* the cause of the existence of this entire world in its present state, is a necessary consequence of the existence of the Creator, likewise as the thing caused is the necessary consequence of the cause which is only to be found together with it, like the day being the necessary consequence of the sunrise and the shadow being the necessary consequence of an erect object, and similar cases. Whosoever holds this opinion says that movement can neither generate nor perish; therefore the heaven is, according to him, eternal, and the first matter neither generated nor (fol. 268 b) perishable, has been and will be forever without interruption in the same condition as it is; and all which differs from this natural world of generation and decay, is impossible according to

⁽¹⁾ Allusion to *Exodus*, IV, 6.

him. Therefore it is not possible, according to him, that a thing the nature of which does not imply that it be generated instantly, may be generated instantly, and that a thing the generation of which does not belong to the nature of this matter, may be generated, and that any condition among the conditions of the beings in the upper and lower world may be changed from its state. To him who understands the necessary consequences of the opinions it is evident that for him who says that the world is eternal in this manner, God has no novel will nor choice and there is no possible thing existing on which he can exert his power and will, so that, *e. g.*, he is not able to give us rain on one day and to withhold it on another day, according to his will, as the rainfall in this established nature follows the formation of the vapours and the air which bring it about or withhold it; and all this results from the formation of matter with which God cannot interfere. That is to say: he cannot bring about anything which is impossible in matter and he cannot create anything which is impossible in its modes of existence, as the matter has not been created but exists necessarily in this manner for all eternities and æons. It ought to have become clear to you (now) what is the consequence of (fol. 269 a) the opinions of those who believe in the eternity of the world and of those who believe in its creation.

There is that deviating and inexact man, Galen, who ignores most of the things about which he speaks except the medical science, who repeatedly says and declares that he is a sceptic on this point, *i. e.* the basic rule of the creation of the world, and does not know whether it is eternal or created. If only I knew how he can be a sceptic on this principle when he has built his whole discussion of the hair of the lashes and the eyebrows on the principle of the eternity of the world. Therefore he says that all which is not to be found in (the nature of) matter is impossible and that the power over it cannot be attributed to God, should he wish it one million times; he says, moreover, that the (divine) will is not sufficient unless the matter be appropriate, and further, that God is the principle for the creation of all created things, as Moses has said, in addition to the principle which resides in the matter from which they have been created. These are the words of Galen, and therefore he believes in the eternity of the world and the eternity of God alike, and that both of them are principles for the creation of all created things.

This is the belief in the eternity of the world of which Galen says that it is subject to scepticism; therefore he ought to have doubted too whether the creation of a horse from dust is possible, as Moses says, or impossible as say those who are convinced (fol. 269 b) of the eternity of the world. That he is a sceptic on the principle but convinced of the solution of the individual question is a proof that he is ignorant of the fact that these individual questions are derived from that principle. Likewise, his saying that there are things which are impossible to God in themselves, is an acknowledgment of the eternity of matter. The most strange thing is his saying : "As God knew that it was (the) soundest (thing) for the eyebrows not to grow long"; and his saying : "God wishes only possible things to occur, and among the possible things he only chooses the best". (For) as to that knowledge and will and choice which are attributed to God, according to him, and as to the existence of things which are possible for God (to do) : if only I knew on which of the two basic rules he has based his saying and decided his judgment, on the belief in the eternity or on that in the creation of the world. I have explained to you that, according to the belief in the eternity of the world, there does not remain with God any will or choice and there is no possible thing in existence which God could choose or produce; but these sayings which he has uttered are correct according to the opinion that both world and matter are created.

So you must pay attention (and understand) how he confuses his words about things which are consequences of the doctrine of the creation of the world with others which are consequences of the doctrine of the eternity of the world and still thinks the whole to be one belief and one opinion, whereas he is a sceptic on the question whether the world is eternal or created. All those confused words which he has said, are according to him clear and evident, are (his) particular creed (fol. 270 a) and he is convinced of them. This is an obvious proof that he is ignorant of the premises and the consequences of what he is talking about and that he pays little attention to his own words. This was our aim in this chapter, and I have not endeavoured to refute those who believe in the eternity (of the world), to make them doubt and to confound them, as I have composed several expositions of these subjects in my writings on Divine Law.

رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس

في الفلسفة والعلم الالهي

صححه

الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف

(ص ٢٣٩ ظ) بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر المقالة الخامسة والعشرون
(يعني من فصول موسى في الطب) تشتمل على فصول تتعلق ببعض الشكوك الحادثة
لي في كلام جالينوس

قال موسى هذه الشكوك التي أذكرها لم أقصد فيها قصد الرازي كما يتبين^(١) للشمائل
لأن الرازي لم يشك بل أخذ أن يرد عليه في أمور لا مدخل لها في صناعة الطب
أصلاً وحتى الأمور التي تتعلق بصناعة الطب لم^(٢) يشك عليه في استدلاله عليها وتبين
أن هذا ليس بدليل برهاني فكأنه بين قصوره في صناعة المنطق وأيضاً فإنه يعيبه
كثيراً ويلزمه بما يلزم تجرد تلك الألفاظ مطلقاً من غير اعتبار المعنى الذي فيه يتكلم
في ذلك الموضع ، وقد عني ابن زهر وابن رضوان بحل تلك الشكوك . فإنا لم نعرض
لشيء من هذا الغرض ولا أقول أيضاً شيئاً لا فيها زعم أنه شك ولا فيها زعم أنه حل
شك إذ هذا كله عندى إتلاف (ص ٢٤٠ و) زمان بلا فائدة بل إتلافه في
الشرور لأن كل تعصب تتبع هوى في الأكثر وكل تنبذ هوى^(٣) شر^(٤) محض وإنما
أذكر أنا الشكوك الواقعة لي في كلامه فيما يتعلق بصناعة الطب إذ هو إمام هذه الصناعة

(١) في الأصل : بين — (٢) ناقص من الأصل — (٣) في الأصل : حولاً — (٤) في
الأصل : شراً

وهو الذى يقتدى به قيس ولا ينبغي أن يتبع أقواله إلا فيما لا فيها سوى ذلك وهذه الشكوك الواقعة لى لا يخفى الأمر فى سببها من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون ذلك من غلط وقع للذى أخرج الكتب إلى لغة العرب أو يكون ذلك من سهو وقع لجالينوس إذ لا يصح أحداً^(١) من هذه الاعتذاريات العلو أو يكون السبب فى ذلك سوء فهمى وعلى كل حال فإن الفائدة قد حصلت بما أوردته من الجمع بين القولين الموقنين وبتبين موضع الشك فيصير ذلك المعنى غرضه للتأمل فيقتين له الحق الذى يعتمد عليه ولا يتشوش عليه محفوظاته ولا يغير عند ورود الشك عليه من ذلك

(ص ٢٦٠ ظ) فصل قال موسى من المعلوم قول الفلاسفة أن للنفس صحة ومرضاً^(٢) كما للجسم صحة ومرضاً^(٣) وتلك أمراض النفس وصحتها التى يشيرون إليها هي^(٤) فى الآراء والأخلاق وهذه خصيصة بالإنسان بلا شك ولذلك أسمى أنا الآراء الغير صحيحة^(٥) والأخلاق الرديئة على كثرة اختلاف أنواعها الأمراض الانسانية ومن جملة الأمراض الانسانية مرض عام ويكاد أن لا يسلم منه إلا آحاد فى أزمنة متباعدة ويختلف ذلك المرض فى الناس بالزيادة والنقصان كسائر الأمراض الجسمية والنفسية وهذا المرض الذى أشير إليه هو تخيل كل شخص من الناس نفسه أكل مما هو عليه وكونه يزيد ويشتهى أن يجوز كل ما يعتقد كلاً من غير تعب ولا نصب ومن أجل هذا المرض العام نجد أشخاصاً^(٦) من الناس ذوى حنق وبهاة قد علموا إحدى العلوم الفلسفية النظرية والعملية^(٧) أو علماء^(٨) من العلوم الوضعية ومهروا فى ذلك العلم فيتكلم (ص ٢٦١ و) ذلك الشخص فى ذلك العلم الذى أحكمه وفى علوم أخرى لا علم له بها أصلاً أو يكون مقصراً فيها ويعمل كلامه فى تلك العلوم ككلامه فى ذلك العلم الذى مهروا فيه

(١) فى الأصل: أحد — (٢) فى الأصل: ومرض — (٣) فى الأصل: ومرض — (٤) فى الأصل: وهى — (٥) كذا فى الأصل — (٦) فى الأصل: أشخاص — (٧) فى الأصل: العلمية — (٨) فى الأصل: علم

ولاسها إن كان ذلك الشخص قد اتفقت له سعادة من السعادات المظنونة ولحظ بعين
الرئاسة والتقدم وصار من أرباب الصدور يقول ويتلقى قوله بالقبول ولا يرد عليه قول
ولا يعترض فيه فان كلما تقدمت هذه السعادة المظنونة وقويت تمكن ذلك المرض
واستعظم، وصار ذلك الشخص يهني مع الزمان ويقول ما عن له أن يقول بحسب
خيالاته أو بحسب حالاته أو بحسب السؤالات التي ترد عليه فيجواب بما عن له إذ
لا يريد أن يقول إن ثم ما لا يندريه وقد وصل استحكام هذا المرض في بعض الناس
أن لم يقع بهذا القدر بل أن يأخذ أن يحجج ويبين أن تلك العلوم التي لا يحسبها غير
مفيدة ولا حاجة إليها وأن ليس ثم علم ينبغي أن يقف فيه العبر إلا ذلك العلم الذي يحسنه
هو لا غير كان ذلك علماً فلسفياً أو وضعياً وكثيرون ألفوا ردوداً على علوم لا يحسنونها
وبالجملة فان هذا المرض له عرض واسع (ص ٣١١ ظ) جداً وعند تأملك كلام الشخص
بعين الانصاف يتبين لك قدر مرضه هذا وهل ذلك الشخص قريب من الصحة أو
قريب من العطب . وهذا جالينوس الطيب لحقه من هذا المرض ما يلحق القوم الذين
هم من قبيله في العلم وذلك أن هذا الرجل مهر في الطب جداً جداً أكثر من كل من
سمنا خبره أو رأينا كلامه وكذلك أصاب في التشريح إصابة عظيمة وتبين له وفي
زمانه لغيره أيضاً من أفعال الأعضاء ومنافعها وخلقتها ومن أحوال النبض أشياء ما كانت
تبين^(١) في زمان أرسطو وهو بلا شك أعنى جالينوس ارتاض في رياضيات وقرأ
منطقاً^(٢) وقرأ كتب أرسطو في الطبيعيات والالهيات لكنه مقصر في جميع ذلك ولجودة
ذهنه وذكاؤه الذي صرفه إلى الطب وكونه وجد ما عرفه هو من بعض أحوال النبض
والتشريح والمنافع والأفعال أصح مما ذكره أرسطو في كتبه بلا شك عند من ينصف
فدعاه ذلك إلى الكلام في أمور وهو مقصر فيها جداً وتضارب المهرة فيما فرد على أرسطو
كما علمت في المنطق ويتكلم في إلهيات وطبيعيات ككلامه^(٣) فما يعتقده رأياً (ص ٣١٢)

(١) في الأصل : تبين — (٢) في الأصل : منطق — (٣) في الأصل : كلام

(و) لنفسه وكلامه في الحركة وفي الزمان وفي المكان وفي المحرك الأول وبأن في جميع ذلك بما هو معلوم عند أهل هذا الشأن وانتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه المشهور في آراء إبقراط وإفلاطون وكتاب المنى المضمنة ما تضمنته من الردود على أرسطو وكذلك ألف كتابه في البرهان وزعم أنه لا يكمل الطبيب في الطب إلا بمعرفته وأنه نافع للطبيب جداً واقتصر من المقاييس على ما يحتاج إليه في البرهان بزعمه أن^(١) تلك المقاييس هي النافعة في الطب وغيره وحذف ما سوى ذلك فكانت مقاييسه تلك التي ذكر ليست هي مقاييس البرهان أصلاً وحذف المقاييس النافعة جسداً في صناعة الطب وزعم أنها لا حاجة إليها أصلاً وأن اشتغال أرسطو وغيره بها إتلاف للزمان . كل ذلك بينه أبو نصر الفارابي وذلك أنه حذف المقاييس المحكّة والمقاييس المختلطة واقتصر على المقاييس المطلقة وهي الوجودية ولم يأت به إلى أن المقاييس البرهانية هي ضرورية لوجودية وأن الشيء النافع في الطب وفي أكثر الصنائع هي المقاييس المحكّة والمختلطة واسمع نصوص أبي (ص ٣٦٢ ظ) نصر في ذلك قال في شرحه للقياس الكبير لما أخذ أن يشرح تلك التوطئة التي وطأها للمكن وللمقاييس المحكّة : قال أبو نصر وليس الأمر في ذلك على ما ظنه جالينوس المتطبيب لأنه ذكر في كتابه الذي سماه كتاب البرهان أن النظر في الممكن وفي القياسات الكائنة عنه فضل ، وأولى الناس بالنظر في القياسات المحكّة جالينوس المتطبيب بل يلزمه أن يكون قد صرف أكثر عنايته في كتابه الذي^(٢) قد سماه كتاب البرهان إلى المقاييس المحكّة فانه زعم أنه صنف كتابه في البرهان ليفض به في الطب والقياسات التي يستعملها الطبيب في اشتباط صناعة الطب والقياسات التي يستعملها في تعرف الأمراض الباطنة وأسبابها في واحد واحد من الذين يقصدون علاجهم فكلها قياسات محكّة وليس في شيء منها ضروري إلا أن يكون الشاذ الذي يكاد أن يكون خارجاً عن صناعة الطب فكذلك يلزمه ان لا يكون

(١) في الأصل : وأن — (٢) في الأصل : التي

يتكلم في كتابه الذى سماه كتاب البرهان إلا في اشكال المقاييس الممكنة فقط دون الوجودية ، وعلى انه إن كان إنما اقتصر في كتابه على الأشكال الوجودية ليكون قد اقتصر من (ص ٣٦٣ و) المقاييس على ما ينتفع^(١) به في البرهان فإن الأشكال الوجودية ليست هى معدة نحو البراهين لأن البراهين ليست تعمل من هذه المادة بل إنما تعمل من الأشكال الاضطرابية فقط . انتهى كلام أبي نصر . ولما أخذ أرسطو في تبين المقاييس المختلطة من ممكنة ومطلقة قال أبو نصر في شرح ذلك الكلام ما هذا فيه . قال هذا الباب عظيم النفع جداً أعظم نفعاً من الممكنة الصرفة^(٢) من قبل أن^(٣) الصنائع العملية كلها تستعمل هذا الباب ولا سيما في استنباط الأمور الجزئية المستقبلية ، هل تكون أو لا تكون ، في الطب وفي الفلاحة والملاحة وفي تدبير المدن والخطابة والشهورات وفي كل ما يتصرف فيه مما يحتاج فيه إلى مقدمة المعرفة ، وما في كتاب إقراط الطيب في مقدمة المعرفة وما شاكله من الكذب فكله ينحل إلى هذه القياسات . انتهى كلام أبي نصر فتأمل . واجب من كلام هذا جالينوس كونه^(٤) يطلب في مدح المنطق في جميع كنهه ويذكر ان آفة أهل عصره من الأطباء وعلة تقصيرهم إنما هو قلة خبرتهم بالمنطق وأن (ص ٣٦٣ ظ) علة مهارته هو كونه تأدب بالمنطق ويروم دائماً أن يظهر حاجة الطيب إلى المنطق ولما ألف ذلك الكتاب ما كفى أنه لم يذكر ولا صنفًا واحداً^(٥) من أصناف المقاييس الممكنة والمختلطة التي هى فقط النافعة في الطب إلا عند المشتغل بها وقال إنها لا يحتاج اليها أصلاً ، فلا يشك أحد أن جالينوس قرأ كتب أرسطو في المنطق وفهما أكثر من فهم غيره ممن هو دونه لكن من أجل ذلك المرض العام الذى نحن نتكلم فيه تخيل أن فهم صناعة المنطق ومسائر الصنائع النظرية كفهم صناعة الطب وأن مهارته في تلك العلوم كلها كمهارته في الطب فيعرض لكل ما يعرض له

(١) في الأصل : ينتفع — (٢) في الأصل : الصرفة — (٣) ناقص من الأصل —

(٤) في الأصل : وكونه — (٥) في الأصل : واحد

وما وقف عند هذا الحد بل من شدة التناذره بما ظهر له من بعض منافع الأعضاء ادعى التوبة وقال إن جاءه ملك من عند الله وعلمه كذا وأمره بكذا ، فإليته وقف عند هذا وكان ينظم نفسه في جملة النبيين عليهم السلام ولا يتأفف اليهم لكنه ما فعل بل انتهى به جهله بمقدار نفسه أن قايس بين نفسه وبين موسى عليه السلام ونسب لنفسه الكمال (ص ٢٦٤ و) ونسب الجهل لموسى عليه السلام ، تعالى الله من أقاويل الجاهلين . ولذلك حسن عندي أن أسمحك كلامه بنصه ، أن حاكي الكفر ليس بكافر ، وأرد عليه ، ليس رداً^(١) على من يعرض لهذه العظيمة إذ ليس موسى عليه السلام عنده كما هو عندنا نحن معشر المشرعين بل أبين في ردى هذا أن الجهالة التي نسبنا لنبينا موسى عليه السلام لا تلزمه وأن جالينوس هو الجاهل بالحقيقة وأجعل كلامي بينهما كأنى أتكلم بين شخصين عالين أحدهما الأكمل من الآخر لاكن يريح بين كلام نبي عظيم وبين رجل متطعب إذ هكذا هو الانصاف في معرض النظر فاقول : إن جالينوس لما أخذ أن يبين في المقالة الحادية عشرة^(٢) من منافع الأعضاء منفعة كون شعر الحاجبين لا يطول وينسبل كشعر الرأس ومنفعة كون شعر الجفنين منتصباً^(٣) ولا يطول قال كلاماً^(٤) هذا نصه قال «نقول»^(٥) إن الخالق أمر هذا الشعر أن يبقى على مقدار واحد لا يطول أكثر منه في جميع الأوقات وإن الشعر قبل ذلك الأمر وأطاع فبقى لا يخالف ما أمر به إما للفرع والخوف من المخالفة (ص ٢٦٤ ظ) لأمر الله وإما للجمالة والاستحياء من الله الذي أمره بهذا الأمر وإما الشعر نفسه يعلم أن هذا أولى به وأجمل بفعله ، أما موسى فهذا رأيه في الأشياء الطبيعية وهذا الرأي عندي أحمد وأولى أن يتمسك به من رأى أفيقورس إلا أن الأجود الضرب عنهما جميعاً والاحتفاظ بأن الله تعالى هو مبدأ خلق كل مخلوق كما قال موسى عليه السلام وزيادة المبدأ الذي من قبل المادة التي منها خلق . وإن خالفنا إنما جعل الأشعار وشعر الحاجبين يحتاج

(١) في الأصل : رد ، وفي الهامش زيادة : من — (٢) في الأصل : عشر — (٣) في الأصل : منتصب — (٤) في الأصل : كلام — (٥) في الأصل : أقول :

أن يبقى على مقدار واحد من الطول لأن هذا كان أوفق وأصلح ولما علم أن هذا الشعر كان ينبغي أن^(١) يحصل على هذا جعل تحت الأشعار جرماً صلباً شبيهاً^(٢) بالفضروف يمتد في طول الجفن وفرش تحت شعر الحاجبين جلدة صلبة ماصقة بفضروف الحاجبين وذلك أنه لم يكن يكفى في بقاء هذا الشعر على مقدار واحد من الطول بأن يشاء الخالق أن يكون هكذا كما أنه لو شاء أن يجعل الحجر دفعة إنساناً دون أن يغير الحجر التغيير^(٣) الموافق لذلك لم يكن ذلك ممكناً والفرق فيما بين إيمان موسى عليه السلام وإيماننا وإيمان إفلاطون وسائر اليونانيين (ص ٣٦٥ و) هو هذا : موسى يزعم أنه يكفى بأن يشاء الله أن يزين المادة ويهيئها ليس إلا فتزين وتبني على المكان وذلك أنه يظن أن الأشياء كلها ممكنة عند الله وأنه لو شاء أن يخلق من الرماد فرساً أو ثوراً دفعة خلق وأما نحن فلا نعرف هذا ولكننا نقول إن من الأشياء أشياء في أنفسها غير ممكنة وهذه أشياء لا يشاء الله أصلاً أن تكون وإنما يشاء أن تكون الأشياء الممكنة ومن الممكنة لا يختار إلا أجودها وأفضلها ولهذا لما كان الأوفق والأصلح للأشعار وشعر الحاجبين أن يبقى على مقداره^(٤) في الطول وعلى عدده الذي هو عليه دائماً أبداً لسنا نقول في هذا الشعر إن الله إنما شاء أن يكون على ما هو عليه فصار من ساعته على ما شاء الله وذلك أنه لو شاء الله الف الف مرة أن يكون الشعر على هذا لم يكن ذلك أبداً بعد أن يجعل منشأه من جلدة رطبة إلا أنه لو لم يفرس أصول الشعر في جرم صلب لكان معها يتغير كثيراً^(٥) ما^(٥) هو عليه لا يبقى أيضاً قائماً منتصباً^(٦) ، وإذا كان هذا هكذا فإن القول أن الله جعل هذين الأمرين : أحدهما (ص ٣٦٥ ظ) اختيار أجود الحالات وأصلحها وأوفقها لما يفعل والثاني^(٧) اختيار المادة الموافقة ومن ذلك أنه لما كان الأصلح والأجود أن يكون شعر الأشعار قائماً منتصباً وأن يدموم

(١) ناقص من الأصل — (٢) في الأصل : شبيه — (٣) في الأصل : التنير — (٤) في الأصل : مقدارها — (٥-٥) في الأصل : كثير مما — (٦) في الأصل : منتصب — (٧) في الأصل : الثاني

بقاؤه على حالة واحدة في مقدار طوله وفي عدده جعل مغرس الشعر ومركزه في جسم صلب ولو أنه غرسه في جسم رخو لكان أجهل من موسى وأجهل من قائد جيش ضعيف يضع أساس سور^(١) مدينته أو حصنه على أرض رخوة غارقة بالماء وكذلك بقاء شعر الحاجبين ودوامه على حال واحدة إنما جاء من قبل اختياره للمادة ، انتهى كلام جالينوس

قال موسى إذا نظر في هذا الكلام رجل متفلسف عارف بقواعد الشرائع المشهورة في زماننا تبين له اختلاط هذا الرجل فان هذا الكلام لا ينتظم كله على رأى الشرعيين ولا على رأى المتفلسفين لأن قواعد الرأيين عند جالينوس غير محصلة ولا محررة وإنما يتكلم في أمور يجهل أصولها كما أبين الآن وذلك أنه نسب لموسى عليه السلام في هذا الكلام الذى ذكرته^(٢) أربعة آراء اما رأى الواحد من الأربعة (ص ٢٦٦ و) فهو رأى موسى عليه السلام وأما الثلاثة آراء^(٣) الباقية فليست من رأى موسى وإنما جالينوس بقلة تحصيله وتحريره لكل ما يتكلم فيه خارجاً^(٤) عن الطب ظن أن الآراء الأربعة التى ذكرها رأى واحد ، وأقول أيضاً إن ذلك رأى الواحد الذى هو رأى موسى عليه السلام كما ذكر جالينوس هو فرع تابع لأصل شريعته وقاعدتها وشريعة جده ابراهيم عليها السلام فلم تضطرب أقواله ولا تناقضت بل تثبت^(٥) أصولها وفروعها ، وإن هذا الكلام كله الذى ذكره جالينوس هنا عن نفسه وقال إن هذا إيمانه^(٦) لا يلزم أصل اعتقاده بل هذا الذى قاله لازم لاعتقاد غيره فاضطربت أقواله ولا اطردت فروعه على أصوله ، والآن أبتلى بشرح تلك الآراء الأربعة التى نسبها إلى موسى عليه السلام في هذا الكلام أحدها وهو أولها قوله إن الله أمر شعر الحاجبين أن لا يطول قبل منه وقال إن هذا رأى موسى في الأشياء الطبيعية ، وإن هذا ليس رأى موسى ولا يأمر الله وينهى عند موسى إلا ذا عقل ، والرأى الثانى قوله أن موسى يعتقد

(١) فى الأصل : سور — (٢) فى الأصل : ذكره — (٣) كذا فى الأصل — (٤) فى الأصل : خارج — (٥) فى الأصل : صم — (٦) فى الأصل : انا ما

(ص ٢٦٦ ظ) أن الأشياء كلها ممكنة عند الله وهذا أيضاً ليس هو رأى موسى بل رأيه ^(١) إلا ^(٢) يوصف الله بالقدرة على المنعجات وإنما جالينوس بتجريفه لم يقبضه لموضع الاختلاف وذلك أن ثم أشياء يقول موسى هي من قبل الممكن وغيره يقول هي من قبل المنعج وهذا الاختلاف في تلك الأشياء فرع لازم لاختلاف وقع في الأصول وجالينوس لا يبا به لهذا ولا يعرفه لكنه يخلط ^(٣) فقط ، والرأى الثالث قوله أن موسى يعتقد أن الله لو شاء أن يخلق من الرماد فرساً أو ثوراً دفعة خلق ، هذا صحيح أنه رأى موسى وهو فرع لازم لأصل أصله كما سنبين ، والرأى الرابع قوله أن موسى يعتقد أن الله لا يختار المادة بالواقعة لكل ما يريد وجوده على صفة ما مثل ما ذكر من اختيار جسم غضروفى تحت الأشعار وموسى عليه السلام لا يخالف في هذا ومثله صرح موسى عليه السلام أن الله لا يفعل شيئاً عبثاً ولا كيف اتفق بل كل ما خلق حسناً جداً خلقه بعقل وتقسيط كما بينت فيما تكلمت به في (ص ٢٦٧ و) أصول الدين فلم من هذه الجملة بالضرورة أن العين إنما تثبت منها الطبقة العنابية للإبصار فإن العظام إنما صلبت وجففت ليصح الاعتماد عليها وكذلك كل ما في أجسام الحيوان بل كل ما في الوجود كما قال الأنبياء أتباع موسى عليه السلام إن كل ما خلق الله بحكمة صنعه وكان جالينوس فهم هذه الواحدة من رأى موسى وهي كون الشيء دفعة على غير المجرى الطبيعى كأنقلاب العصا ثعباناً ^(٤) والتراب قلاً ^(٥) وكذلك يمكن عنده أن يصير الرماد فرساً أو ثوراً دفعة وهذا صحيح وهو رأى موسى عليه السلام وهذه كلها فروع لازمة لأصل يعتقد موسى عليه السلام وهو أن العالم محدث لأن معنى حدوث العالم هو أن الله تعالى هو القديم الأزلى وحده لا غيره معه وأنه أحدث العالم بعد عدم محض وأوجد هذه السماء وكل ما فيها وأوجد المادة الأولى دون السماء وكون منها ماء وهواء وأرضاً ^(٦) وناراً ^(٧) وطبع هذا الفلك على هذه الأحوال المختلفة كما شاء وطبع

(١) في الأصل : رأيت — (٢) في الأصل : لا — (٣) في الأصل : يخط — (٤) في الأصل : ثعبان — (٥) في الأصل : قل — (٦-٧) في الأصل : وأرض وتار

هذه الاسطقات وكل ما تركب منها على هذه الطبايع التي نشاهدها إذ هو معطيا الصور التي بها صارت (ص ٢٦٧ ظ) لها طبيعة ، هذا هو أصل مذهب موسى عليه السلام ، وإذا كانت المادة الأولى عنده أوجدت بعد العلم وطبعت على ما طبعت فيجوز أن يعدها الله موجدتها بعد أن أوجدتها وكذلك يجوز أن يغير طبيعتها وطبيعة كل شيء تركب منها ويجعل لها طبيعة غير هذه المستقرة دفعة كما أوجدتها دفعة فكذا كل ما في طبيعة الكون والفساد تغيره ^(١) عما هو عليه عند موسى عليه السلام من باب الممكن الذي يوصف الله بالقدرة عليه ويعلق به المشيئة : إن شاء الله تعالى إبقاء هذا العالم على ما هو عليه لدهر الداهرين وأبد الآبدين إبقاء وإن شاء أن يعلم الكل ولا يبقى سواه تعالى فضل وهو القادر على ذلك وإن شاء أن يبقيه على طبيعته في جميع جزئياته ويغير كوناً ^(٢) ما من جزئيات الكون عن مجرى طبيعته فعل ، المعجزات كلها من هذا القبيل هي ولذلك تكون مشاهدة المعجزة الواحدة عند من شاهدها برهاناً قطعياً على حدث العالم أعنى بالمعجزة هاهنا ما بان فيه كونه على غير طبيعة الكون المعتادة دائماً وهو نوعان ^(٣) إما أن يتكون الشيء الذي شأنه أن يتكون على تدرجات مخصوصة وبأحوال مخصوصة (ص ٢٦٨ و) دائماً على غير تلك الأحوال المعتادة بل يتقلب دفعة كانقلاب العصا ثعباناً ^(٤) والتراب قهلاً ^(٥) والماء دماً ^(٦) والهواء ناراً ^(٧) واليد الكريمة المقدسة بيضاء وكان جميع ذلك دفعة وإما أن يحدث ما ليس في طبيعة هذا الوجود المستقر أن يتكون فيه مثل ذلك الحادث أصلاً كاللبن الذي كان من الصلابة في حين أن نطحن ونخبر منه خبزاً وإذا حميت عليه الشمس ذاب وسال وسائر ما نصت التوراة في المن من المعجزات ، كل هذه وأشباهاها من باب الممكن إذ العالم ^(٨) كان وجوده على ما أوجد بامكان ، وأما على رأى من يقول بقدم العالم فكل هذه المحكات عندنا

(١) في الأصل : غيره — (٢) في الأصل : كون — (٣) في الأصل : نوعين — (٤) في الأصل : ثعبان — (٥) في الأصل : قل — (٦) في الأصل : دم — (٧) في الأصل : نار — (٨) في الأصل : والعالم

هى عنده متمتعة وذلك أن معتقد القدم يقول إن هذا العالم مجبئته هو فاعله أى علة وجوده وهذا العالم على ما هو عليه لزوم عن وجود البارئ كلزوم المعلول للعللة التى لم تفارقها قط يعنى كلزوم النهار عن طلوع الشمس أو لزوم الظل عن القائم وما أشبه ذلك ، فصاحب هذا الرأى يقول إن الحركة غير كائنة ولا فاسدة فلذلك السماء عنده قديمة والمادة الأولى غير كائنة ولا (ص ٣٦٨ ظ) فاسدة ولم تزل ولا تزال أبداً هكذا على هذه الطبيعة وكل ما يخالف هذه طبيعة الكون والفساد فهو ممتنع عنده فلذلك فليس من الممكن عنده أن يتكون دفعة ما ليس فى طبيعته أن يتكون دفعة ولا أن يتكون ما ليس فى طبيعة هذه المادة أن يتكون ولا يتغير حالة من حالات الوجود العلوى والسفلى عما هى عليه . وبين هو عند من يفهم ما يلزم عن الآراء أن القائل بقدم العالم^(١) على هذا النحو ليس لله عنده مشيئة حادثة ولا اختيار ولا فى الوجود ممكن تتعلق به قدرته وإرادته حتى أنه مثلاً لا يقدر أن يأتينا بمطر يوماً^(٢) ما أو يمنع يوماً^(٣) ما بحسب إرادته^(٤) إذ نزول المطر فى هذه الطبيعة المستقرة تابع لتهى الأبخرة والهواء الموجين له أو المائتين^(٥) منه وكل ذلك تابع^(٦) لتهى المادة التى لا فعل لله فيها أعنى أن كل ما يعتاص فى المادة فلا يقدر أن يسهله وما يمتنع فى أكوانها لا يقدر أن يوجد إذ ليست المادة كونت بل هكذا وجودها اللازم لها دهر الداهرين وأبد الآبدين ، فقد بان إن^(٧) شاء^(٨) الله لك ما يلزم من (ص ٣٦٩ و) الآراء لمن يعتقد قسم العالم وما يلزم لمن يعتقد حدوث العالم . وهذا جالينوس المتحرف الغير محصل^(٩) الجاهل لأكثر ما يتكلم فيه خارجاً عن صناعة الطب يقول ويصرح مرات أنه شكاك فى هذه ، قاعدة حدث العالم ، ولا يعلم هل هو قديم أو محدث فىا ليت شعري كيف هو شكاك فى هذا الأصل وطرد قوله كله هنا فى كلامه فى شعر الأئمة والحاجين على أصل قسم العالم ولذلك يقول إن كل ما هو معتاص فى المادة فقير ممكن ولا يوصف الله بالقدرة

(١) فى الأصل : العامل — (٢) فى الأصل : يوم — (٣) فى الأصل : يوم — (٤) فى الأصل : إرادته — (٥) فى الأصل : للتأيين — (٦) فى الأصل : بالغ — (٧) (٦-٧) ناقص من الأصل — (٨) كذلك فى الأصل

عليه ولو شاء ذلك ألف ألف مرة وقال إن ليس المثبتة كافية إلا أن توافق المادة وقال
 إن الله مبدأ خلق كل مخلوق كما قال موسى وزيادة المبدأ الذي من قبل المادة التي
 منها خلق ، هذا نصر جالينوس فهو إذاً يعتقد قسم المادة كقدم الله وأنها مبدأ أن لخلق
 كل ما خلق وهذا هو القول بقدم العالم الذي يعتقد جالينوس أن الأمر في ذلك مشكوك
 فيه فلذلك كان يلزمه أن يشك أيضاً هل كون القرس من الرامد دفعة ممكن كما يقول
 موسى عليه السلام أو متع كما يقول من بيت القضية (ص ٢٦٩ ظ) بقدم العالم فكونه
 شك في الأصل وبت القضية في الفرع دليل على جهله بلزوم هذا الفرع لذلك الأصل ،
 وكذلك قوله أن من الأشياء أشياء في أنفسها غير ممكنة عند الله هو القول بقدم المادة ،
 وأعجب الأمور قوله « لما علم الله أن شعر الحاجبين الأصحح له أن لا يطول » وقوله
 « إنما يشاء الله أن تكون الأشياء الممكنة ومن الممكنة لا يختار إلا أحوالها » ياليت
 شعري هذا العلم والمثبتة والاختيار الذي يوصف بها الله عنده وكون في الوجود أمور^(١)
 ممكنة عند الله : على أي القاعدتين بني قوله هذا وبت الحكم فيه على رأى القلم أو
 على رأى حدث العالم وقد بينت لك أن على رأى اعتقاد قسم العالم ليس يبقى لله لا
 مثبتة ولا اختيار ولا ثم في الموجودات ممكن يمكنه أن يختاره أو يحدته وإنما يصح
 ما قاله من^(٢) هذه الأقاويل على رأى حدث العالم وكون المادة محدثة ، فتأمل كيف
 يخلط في كلامه أشياء تلزم عن القول بحدث العالم مع أشياء تلزم عن القول بقدم العالم
 ويظن الكل اعتقاداً^(٣) واحداً ورأياً واحداً^(٤) وهل العالم قديم أو محدث مشكوك
 فيه عنده وكل ما قال من^(٥) هذا الكلام المخطط هو بين واضح عنده وهو الإيمان
 (ص ٢٧٠ و) الخاص وبت القضية فيه فهذا دليل واضح على جهله بأصول ما تكلم فيه
 وفروعه وقلة تأمله لما يقول وهذا كان غرضنا في هذا الفصل لاغير ولا تعرضت في
 هذا الفصل ولا لرد على من قال بالقلم ولا تشكيك عليه ولا تشنيع إذ قد تقسم لى
 في هذه الأغراض عدة أقاويل في التأليف الشرعية

(١) كذا في الأصل — (٢) في الأصل : في — (٣-٢) في الأصل : اعتقاد واحد ورأى

واحد — (٤) في الأصل : في

ترجمة عربية قديمة

لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

نشرها وترجم المقالة كلها من نص حديث

أبو العلا عفيفي

تمهيد :

ذهبت الأيام فما ذهبت به من تراث العرب المجيد بترجمات كثير من الكتب الفلسفية اليونانية ، فلم يبق منها سوى شذرات مبعثرة في نسخ خطية نثر عليها ما بين وقت وآخر في دور الكتب المختلفة . ومن بين هذه الآثار المفقودة الترجمة العربية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، ذلك الكتاب الذي لعب دوراً هاماً في تشكيل العقلية الفلسفية الإسلامية ، وطبعها بطابع يوناني خاص ، وهو الكتاب الذي عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والرازي الطيب وبنينا بن الرزيان وغيرهم من فلاسفة المسلمين كما تشهد بذلك مؤلفاتهم

وأنتى قد عثرت فيما عثرت عليه في مخطوطات دار الكتب المصرية على قطعتين من ترجمة عربية قديمة لهذا الكتاب — أحدهما من « حرف اللام » وهى أطولهما ، والأخرى من « حرف الألف الصغرى » : كما عثرت على شرحين لمقالة اللام هذه — أحدهما للشيخ الرئيس أبى على بن سينا من كتابه الموسوم بالألصاف^(١) ، والأخرى

(١) ذكره صاحب كشف الظنون باسم « كتاب الألصاف والالتصاف » [كشف الظنون ج ١ ص ١٦٠] وأشار إليه ابن سينا نفسه في كتاب له اسمه المباحثات في خطوط يدور الكتب المصرية رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة حيث يقول [ص ٦] « أنى كنت صنفت كتاباً سميت الألصاف ، وقسمت العلماء (فيه) قسمين متربيين ومشرقين ، وجعلت للمشرقين إسماعون للتربيين : حتى إذا

ترجمة عربية قديمة نشرح ثامسيوس . واجمع في مخطوطة قديمة^(١) قيمة تحوى هذه ونقائس أخرى غيرها . فبدت في نشره وجدت من مقالة اللام ، وغايته من ذلك أن يبرز في الوجود صورة — به كن صغرها وضعت — مما وصل إلى العرب من أصول فسنته ، ونمودج يبين سداد من خلاله نوع النصوص التي كانت بين أيدي سلاف . ومضى فهمها ودقته وعلمه دقته في نقلها إلى لغته ، ومقدار مطابقتها لنصوص التي محضها بحث حديث . ومضى أن تنجح في الفرصة لنشر القطع الأخرى التي نشرت إليها تحقيقاً لغوية نفسها

ولكن تظهر نقارى قيمة نعمة نصيحة لهذه الترجمة القديمة وجدتني مضطراً إلى أن أضع بزائها ترجمة حديثة نقاة اللام بكها ، نقلتها عن النص الذي نشره بنيونية الأستاذ ، رص « Russ » ١١. 1١. بجمعة اكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ يبين لناظر فيما ما نقله الناقل العربي وما لم ينقله ووجوه الاتفاق والاختلاف بين الترجمتين . وستأتى مناقشة ذلك في شيء من التفصيل أما صاحب الترجمة القديمة فلا ذكر له في المخطوط كما أنه لا ذكر لتاريخ المخطوط ذاته ، وربما تعذرت نسبة الترجمة إلى واحد من القلة دون غيره ، اللهم إلا إذا أخذنا بقول بعض مؤرخي العرب في ذلك . ومجتنا في هذا الموضوع صاحب الفهرست الذي أخذ عنه القفطى وردد قوله كلمة بكلمة . قال الأول « ونقل بشرق مقالة اللام بتفسير الاسكندر وهي الحادية عشرة^(٢) من الحروف إلى العربي — ونقل حين

حق اللداد تقدمت بالانصاف . وكان يشمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحت شرح المواضع المشككة في النصوص إلى آخر أتولوجيا على ما في أتولوجيا من المطن (يظهر أنه يعني أتولوجيا أرسطوطاليس) وتكلمت على سهو المفسرين وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلده . فذهب ذلك في بعض الهزائم ولم يكن الا لسخة التصنيف »

(١) مخطوط رقم [٦ م] حكمة وفلسفة

(٢) هذا على حساب العرب وهي الثانية عشرة على حساب الافرنج

ابن اسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقالة اللام أيضاً ، ونقلها أبو بشر متى بفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها ثملئ^(١) . ويقول القفطى^(٢) « ونقل أبو بشر متى مقالة اللام وهى الحادية عشرة من الحروف إلى العربى ، ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السرياني ، وفسر ثامسطيوس مقالة اللام أيضاً ونقلها أبو بشر متى بفسير ثامسطيوس ، ونقلها ثملئ . » فعبارة كل من ابن النديم والقفطى صريحة فى أن الناقل لمقالة اللام وشرح ثامسطيوس عليا إلى العربية هو بشر بن متى . أما نقل حنين بن اسحق لها فكان إلى السريانية . وأما نقل ثملئ فلا نبيين من كلاهما إذا ما كان إلى العربية أو السريانية

وقد أشار إلى بشر أيضاً صاحب كشف الظنون^(٣) وذكره من بين الذين نقلوا كتاب ما بعد الطبيعة فقال « نقله » (أى كتاب ما بعد الطبيعة الذى يسميه هو بالألهيات) اسحق بن حنين ويحيى بن عدى وأسطات للكدى ، وبشر بن متى وحنين بن اسحق فى عدة مقالات . ولكننا نستخلص من هذه العبارة الغامضة أى المقالات نقلها بشر وأيا نقلها غيره فإذا أخذنا بقول ابن النديم والقفطى رجحنا أن الناقل لمقالة اللام هو بشر بن متى ، ونحن أميل إلى هذا الترجيح لسببين : الأول عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليا ، وأن الترجمة العربية للشرح بتدى حيث بتدى الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشرا قد نقل الاثنين إلى العربية . فالترجىح عندنا إذن أن الترجمة التى بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التى أشرنا إليها لشخص واحد وهو بشر . السبب الثانى أن بشر بن متى لم يكن من الثقلة الذين التزموا حرفية الترجمة وهذا بلا شك ظاهر فى أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر لاعتنا الأصل اليونانى مباشرة ، بل عن نقل سريانى هو نقل حنين بن اسحق الذى ذكره ابن النديم

(١) راجع فهرست ص ٢٥١ — (٢) تاريخ الحكماء ص ٤١-٤٢ — (٣) كشف

وأما عن الشروح القديمة على مقالة اللام فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحى الأسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ونقلتها إلى العربية . وقد أشرنا إلى ما قاله ابن التديم في هذا الصدد فلا داعى لتكراره ، ولكننا نزيد عليه هنا ما ذكره الفارابى في رسالته « في الأمانة عن غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة »^(١) في قوله « ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب [كتاب ما بعد الطبيعة] على وجهه كما هو لسائر الكتب ، بل إن وجد فللمقالة اللام للأسكندر غير تام ولثامسطيوس تاماً : وأما المقالات الأخر فاما أن لم تشرح ، وأما أن لم تبق إلى زماننا . على أنه قد يظن إذا نظر في كتب المتأخرين من المشائين أن الأسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام » . فالفارابى لا يشك في وجود شرح على مقالة اللام لكل من الأسكندر وثامسطيوس وإن شك في وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته . والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الأسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام . ويذكر الأستاذ « رص » هذين التشرحين في تعليقاته على كتاب ما بعد الطبيعة . أما عن شرح الأسكندر فيقول « إن العلامة فرويدنتال قد فطر في تعليقات ابن رشد على هذه المقالة ، وهى التعليقات التى وضعها على ما اقتبسه من شرح الأسكندر ، وانتهى إلى أن الشرح الحقيقى للأسكندر هو الذى عرفه ابن رشد واعتمد عليه ، وأنه وصل إلى ابن رشد في ترجمة عربية منقولا عن ترجمة سريانية . وأما الشرح الذى يعرف في أوربا اليوم بشرح الأسكندر ، فليس من وضعه ، بل يرجح أنه قد كتب حوالى سنة ٤٥٠ — ٦٠٠ ميلادية^(٢) . ويذكر الأستاذ « سفلانا » نفس هذا المعنى معتقداً على أبحاث « فرويدنتال » غير أنه يقول « إن العلامة فرويدنتال قابل ما أورده ابن رشد في شرح كتاب النفس [هكذا] بالأصل اليونانى الموجود عندنا فبين أن ما يوجد عندنا من كلام الأسكندر تفسير أصل أنشائه في منتصف القرن الخامس أو

(١) مجموع رسائل الفارابى طبع مصر ص ٤٠ وطبع ألمانيا ص ٣٤

(٢) Aristotle's *Metaphysics*, ed. W. D. Ross. Bk II. P. 347.

السادس للشيخ وأن الأصل هو ما كان موجوداً بيد العرب^(١). وظاهر أن في العبارة خطأ وقع فيه ناقل محاضرات الأستاذ منتلانا ، وأن المراد بشرح كتاب النفس هو « شرح مقالة اللام » لأن الكلام فيه

أما عن شرح نامسطيوس لهذه المقالة فيقول الأستاذ « رص » إن مما يقلل قيمة هذا الشرح أن أصله اليوناني قد ضاع ، وأنه ليس لدينا منه إلا ترجمة عربية لترجمة عربية . وقد نشر الترجمة العربية التي يشير إليها « رص » الأستاذ « لاندور » في جملة الشروح الأرسطاطليسة التي نشرها سنة ١٩٠٣ تحت اسم « Themistii in Aristoteles Metaphysica Lamda » والظاهر أن تاريخ الترجمة العربية يرجع إلى حوالي سنة ١٢٠٠ م . والمفروض عند جميع النقاد أن أصلها العربي قد ضاع ، ولكن عثرت كما ذكرت على مخطوط بدار الكتب المصرية فيه جزء من شرح نامسطيوس على مقالة اللام^(٢) ، ربما كان أصل الترجمة العربية المذكورة : وستظهر لنا الحقيقة عند مقارنة الترجمتين .

هذا وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذي حققه ونشره الأستاذ رص بجامعة أكسفورد فبدت لي عليه الملاحظات الآتية التي سأذكرها تباعاً بحسب الفصول مشيراً إلى نص أكسفورد الذي ترجمته بحرف (أ) وإلى الترجمة القديمة بحرف (ب)

غير أنه يلاحظ أن الترجمة القديمة تحتوي نحو ثلثي مقالة اللام فقط ، وتبدى بالفصل السادس الذي يبحث في أنواع الجواهر . أما الفصول من ١ — ٦ فلم يرد لها ذكر على الإطلاق ؛ ولا ندرى إذا كانت قد ترجمت إلى العربية ثم ضاعت أم أقصر الناقل على نقل باقي فصول المقالة : أي من ٦ — ١٠ لأنها تحتوي فلسفة أرسطو الإلهية في أحسن صورة لها . أما ترجمتي فهي للمقالة كلها ، وقد نشرتها كاملة ليكون لدى قراء العربية

(١) محاضرات منتلانا في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣١٥ — ٣١٦ (نسخة خطية)

(٢) مخطوط ٦ م حكمة وفلسفة — ومخطوط آخر منسوخ منه رقم ٢١٦ حكمة وفلسفة

ترجمة حديثة تامة لهذه المقالة الهامة ولتمكن التقاد من المقارنة بين النصين القديم والحديث فيبدو لهم ما نقل الناقل العربى منها وما ترك

مقارنة بين النصين

الفصل السادس والاحظ عليه ما يأتى

(١) يلتزم الناقل فى (ب) الترجمة الحرفية فى معظم أجزاء الفصل — ويتفق النصان فيه إلى حد كبير

(٢) يقول فى (ب) «ومن جملة هذه الحركة الدورية» فى حين أنها فى (أ) «وليس من هذه متصل إلا الحركة الدورية» وهذا هو مراد أرسطو

(٣) قوله فى (ب) «فلا يكون فائدة فى وجوده» زائد عما ورد فى (أ)

(٤) يقول فى (ب) «وذلك أن الوجود بالقوة يمكن ألا يفعل» وهو فى (أ) فان ما فيه القوة ليس من الضرورى أن يفعل ، وهو الصحيح والأول خطأ فى الترجمة

(٥) يقول فى (ب) «فان وجد شيء آخر أزلى فيجب أن يكون جوهره بالفعل» وليس هذا هو المراد لأن المعنى كما ورد فى (أ) أن الجوهر غير المادى يجب أن يكون أزلياً ، لو كان أى شيء أزلياً ، كما يجب أن يكون ذلك الجوهر فاعلاً بالفعل . أما (ب) فيتكلم عن الصفات التى يجب أن يكون عليها أى جوهر آخر لو كان أزلياً

(٦) يقول فى (ب) «وإذا كان الأمر على هذا لم يكن شيء من الموجودات موجوداً» وهذا أقرب إلى الصواب من (أ) الذى يقول «ولو كان الأمر كذلك لكان من الممكن ألا يوجد شيء مما هو موجود : إذ أن مراد أرسطو أن القوة لو تقدمت على الفعل لما وجد شيء من الأشياء

(٧) لم يذكر فى (ب) آراء اللاهوتيين والطبيعيين

(٨) يوجد نقص في (ب) بعد قوله «صناعة الخشب» ونقص طويل بعد قوله «وفلاطن»

(٩) العبارة «وليس يمكن في الأمور كلها أن تكون بالقوة» الواردة في (ب) استنتاج من النص لا ترجمة

(١٠) الفقرة «وانكساعوزس يفترض الخ» الواردة في (ب) أشبه بالتلخيص منها بالترجمة : وفيها نقص

(١١) قوله «وإذا كان ها هنا شيء يتحرك الخ» في (ب) لا يلتزم فيه حرفية الترجمة ولكن المعنى الإجمالي متفق مع (أ) وفي هذه الفقرة أيضاً شيء من التصرف في الوسط كما أن فيها زيادة في الآخر وهي قوله «أو فها قلناه كفاية» ؟

الفصل السابع

(١) مطلع الفصل مختلف في النصين

(٢) قوله في (ب) «ولا فائدة في إحداث الأمور» إلى قوله «وببعد على ترتيب» يتفق في جوهره مع ما ورد في (أ) مع وجود فوارق طفيفة : وهو بالإجمال أشبه بالشرح منه بالترجمة . وفي هذه الفقرة جملة زائدة لا تظهر لها في (أ) وهي «على مثال البواقي التي هي مشابهة في الرتبة كالظن والتخيل فإن ابداهما المظنون والتخيل» وفيها كذلك بعض النقص

(٣) قوله في (ب) «والشيء الذي من أجله» إلى قوله «يحرك ما بعده» ترجمة قلقة مضطربة لا تؤدي المعنى الذي يفهم من (أ)

(٤) الفقرة «وهذه الأشياء المتحركة» إلى قوله «من الاضطراب» أقصر في (ب) عن مثيلها في (أ) ولكن فيها المعنى إجمالاً — وكذلك الحال في الجملة التي تليها

(٥) قوله في (ب) «وبمثل هذا المبدأ» إلى قوله «لأجل ذلك» مختصر إختصاراً غللاً . وفيه نقص يجعل فهم المعنى مستحيلاً

(٦) الفقرة « فما ذاته عقل » إلى قوله « هو ذاته » الواردة في « ب » تعبر عن جزء مما ورد في (١) لا عن الكل

(٧) الفقرة « كما نقول إن الله » إلى قوله « لا تنقطع » تلخيص لا ترجمة لما ورد في (١)

(٨) قوله « ومن توهم أنه ليس كذلك » إلى قوله « ويكمل » يعبر إجمالاً عما ورد في (١) وإن اختلف مطلع الفقرة في النصين

(٩) قوله في (ب) « قد ظهر بما قيل إلى آخر الفصل يكاد يطابق بالحرف نظيره في (١) »

ويلاحظ على الفصل الثامن ما يأتي

(١) يتفق أول الفصل في النصين على وجه التقريب ولكن (ب) يهمل الإشارة إلى نظرية المثل

(٢) يتفق قوله « والحركة الأزلية » إلى قوله في الطبيعيات في (ب) تماماً

مع ما ورد في (١) إلا في جملة وردت في الوسط وهي قوله « وهي التي تحرك الجواهر الأول » فانها تغسد معنى الجملة وهذا راجع إلى سقوط في بعض أجزاء النص الأصلي

(٣) يقول النص (١) « فان طبيعة الكواكب أزلية » ويقول (ب) « فطبيعة

الكواكب إذا كانت أزلية » مستعملاً أداة الشرط . والظاهر أن هذا عن قصد لأن

(ب) لا يشير في آخر الفقرة إلى إزلية الكواكب كما يفعل (١) لأسباب دينية

(٤) يتفق النصان تماماً في قوله « فاما أنها جواهر » إلى « قوله نظراً صحيحاً » ما

عدا ترجمة كلمة « صحيح » فانها في (١) معتل

(٥) لا ذكر في (ب) للفقرة الطويلة الخاصة بحركة الكواكب وعدد كراتها

ونظريات فاليبوس وأوديكسوس وأرسطو فيها : وقد اكتفي مترجم (ب) بذكر

النتيجة التي وصل إليها أرسطو وهي أن عدد كرات الكواكب خمس وخمسون أو سبع

وأربعون

(٦) أشارت (ب) إلى عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادئ غير المتحركة إشارة بسيطة ولم تذكر أدلة أرسطو بالتفصيل كما فعلت (أ)

(٧) تطابق الفقرة «فاما أن العالم واحد» إلى قوله «فالعالم واحد» ما ورد في (أ) تماماً

(٨) ليس للفقرة الأخيرة من هذا الفصل ذكر في (ب) وهى الفقرة التى ذكر فيها أرسطو قصص القدماء وأساطيرهم عن «الوهية» الكواكب والعالم الطبيعى : ويظهر أن السبب فى هذا ديفى أيضاً كما فعل ذلك من قبل ويلاحظ على الفصل التاسع ما يأتى

(١) تتفق الفقرة الأولى من هذا الفصل إلى قوله «المعقولات» مع ما ورد في (أ) اجمالاً لا تفصيلاً وبها نقص ظاهر فى آخر جزء منها فى (ب)

(٢) لا تقيّد الجملة «وهذا يوجد هكذا» إلى قوله «جداً» شيئاً مما ورد فى (أ) بل لا تودى معنى على الإطلاق

(٣) كذلك الفقرة «فأنه إن كان معقول هذا العقل» إلى قوله «والمعقول واحد» لا تودى معنى ما ورد فى (أ) إلا فى صورة إجمالية

(٤) الفقرة من قوله «ويبقى شك» إلى قوله «من الشيء مفرداً» لا تعبر إلا عن جزء مما ورد فى (أ) وفيها يتساءل عن العقل هل هو مركب ؟ فى حين أن السؤال فى (أ) هو عن معقول العقل الالهى وهل هو مركب ؟ ويلاحظ على الفصل العاشر ما يأتى

(١) لا يوجد من الفصل العاشر فى (ب) إلا تخويع ما جاء فى (أ)

(٢) تتفق الفقرة الأولى من هذا الفصل فى النصين إلا فى قوله فى (ب) «وأكثر من ذلك يوجد فى الله» فى حين أنها فى (أ) «وأكثر من ذلك يوجد (أى الحخير) فى الأخير الذى هو رئيس الجيش»

(٣) يتفق النصان بعد ذلك على وجه التقريب إلى قوله «ما للآخر» . أما

الجملة التي تلي هذا في (ب) وتبتدىء بقوله « فلهذا هذا يجري الأمر في العالم » فلا نظير لها في (أ) ولا يمكن استخلاص معنى عام منها مما يدل على سقوط جزء كبير من الأصل (٤) لم يذكر في (ب) شيء عن نظريات الفلاسفة في وجود الأشياء عن الاضداد وهي النظريات التي عددها أرسطو ونقدتها بإسهاب كما هو وارد في (أ)

من هذه المقابلة السريعة التي لم تتناول سوى الصورة العامة للتصنيف السابقين يظهر للقارئ أن الفرق ليس بالهين ولا بالقليل بين النص الذي بين أيدينا اليوم والنص الذي نقله الناقل العربي ، كما يتبين في كل وضوح مدى فهم الناقل العربي لأراء أرسطو فيها بعد الطبيعة ومدى تصرفه في النقل بالحذف والإضافة والتخوير والتبديل : فهو ينقل ما بدا له أن ينقله ، ويترك ما بدا له أن يتركه ، فيغفل فقرة أو فقرات طويلة لأنها تعالج مسائل فلكية أو رياضية عويصة ليس لها اتصال مباشر بما بعد الطبيعة ، ويغفل أخرى لأنها تمس من قرب أو من بعد عقيدة من عقائده الدينية ، أو يتصرف فيها بنوع آخر من أنواع التصرف لأسباب أخرى . والمشهور المعروف عن النقلة الإسلاميين أن نقلهم للعلوم المنطقية والطبيعية كان أكثر دقة وضبطاً من نقلهم لعلوم الأخلاق وما بعد الطبيعة . أما هذه فكثيراً ما تطرق إلى نقلهم لها الغموض والتخريف وهذا الوصف أصدق ما يكون في هذه القطعة القصيرة التي ننشرها

وهناك مسألة أخرى نلاحظها على أسلوب المترجم وهي أنه لم يعن بعبارته وأسلوبه في ترجمته عنايته بوضع العبارات الفنية والألفاظ الاصطلاحية ، فجاءت ترجمته في أكثر من موضع قلقله ريككة سقيمة الأسلوب وإن عبرت عن المعنى المراد وجاء بمصطلحات عربية موقفة ترادف مصطلحات أرسطو تماماً

ترجمة نص افسورد

١ — إن موضوع بحثنا هو الجوهر، لأن المبادئ والعلل التي نطلبها إنما هي هذه الجواهر: لأن العالم لو كان من طبيعته أن يكون «كلا» لكان الجوهر أول جزء فيه؛ ولو كان ملتبساً بفضل وجود أشياء متتابعة فيه^(١)، لكان الجوهر — على هذا الرأي أيضاً — أولها، ثم يعقبه الكيف ثم الكم، وفي هذه الحالة لا يكون هذان الأخيران جوهرًا بالمعنى الصحيح، بل صفات وحركات له، وإلا لكان حتى اللا أبيض واللا مستقيم وجودين، فأننا نحمل عليهما الوجود في مثل قولنا «اللا أبيض موجود». أصف إلى هذا أنه لا مقولة غير الجوهر توجد مفارقة

ولقد عرف الفلاسفة الأولون للجوهر أوليته، فإن الجوهر هو الذي بحثوا عن مبادئه وعناصره وعالقه. أما الفلاسفة اليوم^(٢) فيميلون إلى وضع «الكليات» في عداد الجواهر [لأن الأجناس جواهر، وهم يميلون إلى اعتبارها مبادئ وجواهر لأن طبيعة بحثهم عقلية]. أما الفلاسفة الأقدمون فقد عدوا الأشياء الجزئية جواهر، وذلك مثل النار والتراب، لا الشيء الذي يشتركان فيه وهو الجسم

يوجد ثلاثة أنواع من الجوهر: الأول محسوس [وهذا منه نوع أزلي^(٣)، وآخر فاسد مثل النبات والحيوان، ويسلم جميع الناس بوجوده] وهو الذي يجب أن ندرسه عناصره سواء أكانت واحدة أم كثيرة. والثاني غير متحرك: وهو الذي يقول فيه بعض الفلاسفة إنه يمكن أن يوجد مفارقة: ويقسمه البعض الآخر إلى قسمين، ويعتبر البعض الصور وموضوعات العلم الرياضي شيئاً واحداً، في حين أن البعض

(١) في الحالة الأولى يكون العالم «كلا» مركباً من هيولى وصورة ويكون الجوهر (الصورة) أول عنصر فيه. أما إذا اعتبر العالم مؤلفاً من القولات مرتبة على التوالي، وهو الفرض الثاني، فيكون الجوهر أولها، ثم يأتي بعده الكيف ثم الكم الخ

(٢) يعني بهم الأفلاطونيين

(٣) يعني جوهر الأفلاك، ولكن أزلية جوهر الأفلاك لا يقول بها جميع الفلاسفة

الآخر يذكر من هذين النوعين موضوعات الرياضة وحدها^(١) أما النوعان الأولان من الجوهر فهما موضوع العلم الطبيعى (لأنهما يقتضيان الحركة) وأما الثالث فيبحث عنه في علم آخر إذا لم يوجد مبدأ مشترك بينه وبين النوعين الآخرين والجوهر المحسوس متغير : فإذا صدر التغير عن المتقابلات وعن الوسائط — وليس عن كل المتقابلات (لأن الصوت يوصف بأنه غير أبيض ومع ذلك لا يتغير إلى الأبيض) بل عن الضد ، فإنه لا بد من وجود شيء يتغير إلى الحالة المضادة لأن الأضداد نفسها لا تتغير

٢ — أضف إلى هذا أن شيئاً ما يستمر في الوجود ، وال ضد لا يستمر . وإذن فلا بد من وجود شيء ثالث غير الأضداد — أعنى الهوىلى . ولما كانت الحركة أربعة أنواع : لأنها أما تغير من جهة الهوية أو من جهة الكيف أو الكم أو المكان : والتغير من جهة الهوية هو الكون والفساد ، ومن جهة الكم هو الزيادة والنقص ، ومن جهة الكيف هو التحول ، ومن جهة المكان هو الحركة — كانت التغيرات من حالات معينة إلى حالات أخرى مضادة لها في جهة من هذه الجهات المختلفة : ولابد أن تقبل الهوىلى التى يحدث فيها التغير الحالتين

ولما كان لكل شيء موجود معنيان ، كان من الضروري أن نقول إن الشيء يتغير من شيء هو بالقوة إلى شيء هو بالفعل : من أبيض بالقوة مثلاً إلى أبيض بالفعل ؛ وكذلك الحال في الزيادة والنقص . وإذن فليس في الامكان أن يصير الشيء كذا عن شيء آخر ليس بكذا لحسب ، بل إن الأشياء جميعها توجد عن شيء موجود — أى موجود بالقوة لا بالفعل ، وهذا هو «الواحد» الذى أشار اليه «أنكساغوراس» ؛ لأنه بدلاً من القول بأن الأشياء كلها كانت معاً^(٢) أو القول بالترجيح الذى تكلم عنه

(١) ويظهر أن هذه المذاهب الثلاثة هي مذهب أفلاطون ومذهب زينونقراط ومذهب

سفيوسيفلاس على التوالى

(٢) وهو قول أنكساغوراس

إنبادقليس وانكسندر أو القول بنظرية ديموقريط ، نرى أن الأفضل أن تقول « إن الأشياء كانت كلها معاً بالقوة لا بالفعل . » ومنه نستنتج أن هؤلاء الفلاسفة قد أدركوا المهيولى إدراكاً ما . فالأشياء التى تغير لها هيولى ولكن هيولاهم مختلفة . ومن بين الأشياء الأزلية تلك التى لا تتكون ولكنها تتحرك فى المكان ، وهذه لها هيولى — لا هيولى تخضع للتكون ، بل تخضع للحركة من مكان إلى آخر

وللأنسان أن يسأل « من أى نوع من العلم يأتى التكون ؟ فإن العلم له ثلاثة معان^(١) . فإذا كان واحد من الأشياء العدمية إذن موجوداً بالقوة ، فإن وجوده ليس بسبب أن فيه القوة على أن يكون أى شئ ، أو كل شئ ، فإن الأشياء المتغيرة تكون عن الأشياء المتغيرة . كما أننا لا نقنع بالقول بأن « الأشياء كلها كانت معاً » فإنها تختلف فى هيولاهم ، وإلا فلم وجدت أشياء لا نهاية لعددها ولم يوجد شئ واحد ؟ فإن العقل واحد ، ولو كانت المهيولى واحدة أيضاً لكان من الضروري أن تكون المهيولى بالفعل ما كانت عليه بالقوة . فالعلل والمبادئ إذن ثلاثة : إثنان منها ضدان ، أحدهما الماهية والصورة والآخر العلم : أما الثالث فهو المهيولى

٣ — ليلاحظ بعد ذلك أن المهيولى والصورة غير كائنين — أعنى المهيولى والصورة الأخيرتين . فإن كل ما يتغير هو شئ يتغير بشئ وإلى شئ . وذلك الذى به يتغير الشئ هو المحرك المباشر ، والذى يتغير هو المهيولى ، والذى إليه تغير هو الصورة . ويذهب الأمر إلى غير النهاية لو أن البرز لم يصر مستديراً فحسب ، بل صار المستدير أو البرز أيضاً [شيئاً آخر] ، ولذلك وجب أن نضع حداً

وليلاحظ أيضاً أن كل جوهر يوجد عن شئ يشترك معه فى الاسم [الأجسام الطبيعية والأشياء الأخرى كلاهما فى منزلة الجواهر] . والأشياء أما أن يكون وجودها

(١) يظهر أنه يعنى العلم المقابل للوجود وللباطل والقوة : مثال الاول « الا أنسان » ومثال الثانى الغضبية الكاذبة ومثال الثالث الا أنسان بالفعل الذى هو انسان بالقوة . وبصرح أرسطو فى مكان آخر أن العلم الذى عنه يصدر الوجود هو النوع الثالث

عن الفن أو عن الطبيعة أو على سبيل الاتفاق أو من تلقاء نفسها . فالفن مبدأ للحركة قائم بشئ غير الشئ المتحرك ، والطبيعة مبدأ في الشئ ذاته (فإن الانسان يلد الانسان) والعلمان الاخریان هما علم هاتين العلتين

للجوهر ثلاثة أضرب : المادة وهى الجزئى المشار إليه فى الظاهر (فان الأشياء التى توصف بالمادة لا بالوحدة التركيبية هى مادة وجوهر ، وذلك مثل النار واللمع والرأس ، فهذه كلها مادة . والمادة الأخيرة هى مادة الشئ الذى يصدق عليه اسم الجوهر بالمعنى الكامل . [ثانياً] الطبيعة^(١) التى هى شئ مشار إليه ، أو الحالة الإيجابية التى يقع عليها التغير . ثالثاً : الجوهر الجزئى المؤلف من هذين الاثنين مثل سقراط وكالياس . وفى بعض الحالات لا توجد الصورة الشخصية مفارقة للجوهر المركب^(٢) : فصورة البيت مثلاً لا توجد مفارقة للبيت إلا على معنى أن [صورة] فن البناء توجد مفارقة (كما أن هذه الصور لا تكون ولا تفسد ؛ ولكن [صورة] البيت مجرداً عن مادته ، وكذلك الصحة ، وكل الصور الفنية توجد ولا توجد بمعنى آخر) . ولكن إذا وجدت الصورة مفارقة للشئ المحسوس فان ذلك لا يكون إلا فى الأجسام الطبيعية . ولذلك لم يكن أفلاطون بعيداً عن الصواب عند ما قال إنه توجد صور بعدد أنواع الأشياء الطبيعية (على افتراض وجود صور متميزة عن الأشياء الموجودة فى هذا العالم)

وللعلل الفاعلة وجود سابق على معلولاتها ، أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها ، ففى حالة الرجل صحيح البدن توجد الصحة ، وشكل كرة البرنز يوجد فى الوقت نفسه الذى توجد فيه كرة البرنز (ولكننا يجب أن ننظر فيها إذا كانت أية صورة تبقى بعد الشئ الذى هى صورة له ، فانه لا يوجد ما يمنع من ذلك فى بعض الأحوال : بل ربما كانت النفس من هذا النوع — لا كل النفس ، بل العقل ، فانه يظهر أنه ليس من الممكن أن تبقى النفس بتمامها)

(١) يقصد بالطبيعة هنا الصورة — (٢) وذلك فى الأجسام الصناعية

قد ظهر إذن أنه لا ضرورة — على هذا الأساس على الأقل — لوجود المثل ،
فإن الإنسان يلد الإنسان ، ولكل ابن أب خاص . وكذلك الحال في الصناعات ،
فإن صناعة الطب هي العلة الصورية للصحة

٤ — إن العلل والمبادئ للأشياء المختلفة ، هي أيضاً بمعنى من معانيها مختلفة ،
ولكنها بمعنى آخر — إذا تكلمنا على وجه العموم وعلى وجه التثليل — واحدة في الجميع .
فإن للإنسان أن يسأل عما إذا كانت المبادئ والعناصر متغايرة أو واحدة بالنسبة للجواهر
والأشياء المتضايقة ؟ وهل هي كذلك في كل واحدة من المقولات ؟ ولكن من
التناقض أن يقال إنها واحدة في الجميع ، فإنه في هذه الحالة تصدر الإضافات والجواهر
عن مبادئ واحدة ، وإذا كان كذلك فما هو ذلك المبدأ المشترك ؟ لأنه أولاً (١) لا
يوجد جنس مشترك بين الجواهر والمقولات الأخرى متميز عنها — أعني [المقولات]
التي تقع بحمولات — بل العنصر متقدم على الأشياء التي هو عنصر لها . (ب) وليس
الجوهر عنصراً في الإضافات ؛ كما أنه لا واحد من الإضافات عنصر^(١) : أضف
إلى ذلك أنه كيف يمكن أن يكون للأشياء كلها عناصر واحدة ؟ إنه لا واحد من
العناصر يمكن أن يكون هو المركب المؤلف من عناصر : إن أوب مثلاً لا يمكن
أن تكون هي المجموع أ ب (وإذن فلا واحد من المعقولات مثل الوجود أو الواحد
بعنصر^(٢) ، فإن هذه تحمل على كل واحد من المركبات أيضاً) . ويلزم منه
أنه لا واحد من العناصر يقال فيه إنه أما جوهر أو إضافة ، بل لا بد أن يكون
واحداً منها

فليس للأشياء جميعها إذن عناصر واحدة . أو نقول — كما هي عادتنا في التعبير —
إن لها [عناصر واحدة] بمعنى وليس لها بمعنى آخر ؛ فإن عناصر الأجسام المحسوسة مثلاً
قد تكون من حيث صورتها « الحار » وتكون بمعنى آخر « البارد » الذي هو العدم ، ومن

(١) أى عنصر للجوهر — (٢) أى عنصر مشترك

حيث هي هيولى تكون الشيء الذى له من ذاته وله بالقوة هاتان الصفتان^(١) . وتطلق الجواهر على هذين كما تطلق على الأشياء التى تتركب منها ، أى الأشياء التى هما علل لها ، أو أى شئ ينشأ عن الحار والبارد مثل اللحم والعظم فإن الناتج يجب أن يكون مغايراً للعناصر [التى يتركب منها] . تتركب الأشياء إذن من عناصر ومبادئ متماثلة (ولو أنها مختلفة فى الأشياء باختلاف أنواعها) . ولكن الأشياء ليس لها كلها عناصر واحدة بهذا المعنى ، بل على سبيل التمثيل فحسب . ومعنى هذا أن لنا أن نقول أنه يوجد ثلاثة مبادئ هي الصورة والعلم والهيولى ، ولكن كل واحد من هذه مختلف باختلاف النوع ، فهي فى اللون مثلا البياض والسواد والسطح ، وفى النهار والليل هي النور والظلمة والهواء

ولما لم تكن العناصر الموجودة فى الشئ هي وحدها العلل ، بل يوجد شئ آخر خارجي — أعنى العلة الفاعلة ، كان من الواضح أن المبدأ والعنصر فى حين أنها مختلفان ، هما علتان ، وأن المبدأ ينقسم إلى هذين النوعين^(٢) وأن ما يحدث الحركة والسكون إنما هو مبدأ وجوهر . وإذن يوجد على سبيل التمثيل ثلاثة عناصر وأربع علل ومبادئ . إلا أن العناصر مختلفة فى الأشياء المختلفة ، والعلة الفاعلة القوية مختلفة فى الأشياء المختلفة ، فالعلة الفاعلة فى الصحة والمرض والجسم هي صناعة الطب ، والعلة الفاعلة فى صورة البناء ، وفى الآجر وعلم النظام الذى هو من نوع خاص ، هي فن البناء . ولما كانت العلة الفاعلة فى حالة الأشياء الطبيعية هي — بالنسبة إلى الإنسان مثلاً إنسان ، وبالنسبة إلى الأشياء التى هي من نتاج العقل هي الصورة أو ضدها . [لما كان الأمر كذلك] كانت العلل ثلاثاً فقط بمعنى وأرباعاً بمعنى آخر ، لأن

(١) يريد أن كل جسم محسوس له بالشركة مع غيره ثلاثة أشياء صورة (مثل الحرارة) وعلم (مثل البرودة) وهيولى . وهذا المعنى يقال أن العناصر فى جميع الأجسام واحدة لأن فى كل منها صورة وهيولى وعلماً ، ولكنها تختلف فى الأشياء باختلاف أنواعها
(٢) أى للمبادئ التى هي عناصر والمبادئ التى ليست عناصر

صناعة الطب بمعنى من معانيها هي الصحة ، وفن البناء هو صورة البيت والإنسان يلد الإنسان^(١) . ولكن بالإضافة إلى هذه يوجد ما هو علة فاعلة لجميع الأشياء من حيث ما هو أول جميع الأشياء

٥ — يمكن لبعض الأشياء أن توجد مفارقة ، والبعض الآخر لا يمكنه ذلك : والنوع الأول هو الجواهر . ومن هنا كانت علل الأشياء كلها متماثلة ، لأنه بدون الجوهر لا يمكن أن يوجد تغير أو حركة . وربما كانت هذه العلل النفس والجسم ، أو العقل والشهوة والجسم

ولكن من ناحية أخرى لجميع الأشياء مبادئ واحدة على سبيل التمثيل ، أعني [مبادئ] القوة والفعل ، إلا أن هذين ليسا مختلفين باختلاف الأشياء فحسب ، ولكلها أيضاً يقالان على الأشياء بطرق مختلفة ، لأن الشيء الواحد يكون في بعض الحالات بالفعل فوقت وبالقوة في وقت آخر ، كما هو الحال في الحجر واللحم والإنسان . وهذان المبدأان يدخلان تحت العلل الآتفة الذكر^(٢) لأن الصورة توجد بالفعل ، لو أمكن وجودها مفارقة ، وكذلك يوجد بالفعل المركب من الصورة والهوى ، وكذلك العدم مثل الظلام والمرض . أما الهوى فتوجد بالقوة ، لأنها هي الشيء الذي يمكن أن يوجد فيه الصورة أو عدها . إلا أن الفرق بين الفعل والقوة يقال بطريقة أخرى على حالات لا تكون فيها هوى العلة هي هوى المعلول : ففي بعض هذه الحالات لا تكون الصورة واحدة بل مختلفة . مثال ذلك أن علة الإنسان هي^(٣) العناصر التي في الإنسان (أعني النار والتراب اللذين هما الهوى والصورة النوعية) ، ثم^(ب) شيء آخر خارج عن الأب ، ثم^(ج) إلى جانب هذين الشمس ومدارها المائل ، وهما ليسا هوى للإنسان ولا صورة ولا عدماً له ، ولا هما من نوع الإنسان ، بل علتان محركتان

(١) يعني بهذا أن العلة الفاعلة هي العلة الصورية

(٢) أي أنهما متصلان بالعلل الأربع التي ذكرها وهي الصورة والهوى والجسم والعدم

ثم إن بعض العلل يمكن التعبير عنه بالفاظ كلية ، وبعضها لا يمكن . فالعلل القريبة لجميع الأشياء هي الجزئى الذى هو قريب بالفعل ، وآخر هو قريب بالقوة^(١) . أما العلل الكلية التى أشرنا إليها فلا وجود لها ، فان الفرد هو علة إيجاد الافراد ؛ لأنه فى حين أن الانسان هو علة وجود الانسان عامة ، ليس للانسان الكلى وجود . فيليوس هو علة وجود أخيليس — وأبوك علة وجودك ، والجزئى الخاص ب علة وجود الجزئى الآخر الخاص ب ا ، ولو أن ب بمعناها الكلى هي علة وجود ب ا إذا أخذت من غير تحديد

فإذا كانت علل الجواهر^(٢) هي علل للأشياء جميعها — فان الأشياء المختلفة لها علل وعناصر مختلفة كما بينا — فصلل الأشياء التى ليست من نوع واحد كعلل الألوان والأصوات ، وكعلل الجواهر والكيفيات ، مختلفة إلا على معنى أنها متماثلة^(٣) . كما أن علل الأشياء التى من نوع واحد مختلفة ، ليس فى النوع ، بل بمعنى أن علل الجزئيات المختلفة مختلفة . فصلتك المادية والصورية والفاعلة تختلف عن على فى حين أنها متماثلة فى تعريفها العام . وإذا سألنا ما هي مبادئ وعناصر^(٤) الجواهر والأضافات والكيفيات ؟ هل هي متماثلة أم مختلفة ؟ كان من الواضح أننا إذا أطلقنا أسماء العلل على حالات كثيرة فانها فى كل [معلول] متماثلة . أما إذا كانت معانيها مختلفة . فان العلل لا تكون متماثلة بل مختلفة . إلا أن علل الكل متماثلة فى المعانى الآتية : فهي متماثلة أولاً بمعنى أن الهوى والصورة والعلم والعلة المحركة علل مشتركة بين جميع

(١) فالعلة القريبة للطفل مثلا هي الأب (الذى هو العلة الفاعلة والصورية فى رأى أرسطو) وماء الأم هو العلة المادية

(٢) أى العلل التى هي جواهر لا بمعنى الاضافة

(٣) أى الا اذا روى أنها عامة فى جميع الأشياء واشتركت فى تعريف واحد فتشابه بعضها بعضاً من أجل ذلك . بهذا المعنى يقال انها واحدة أو متماثلة . فصلل جميع الأشياء هي الهوى والصورة والعلم والفاعل أو المحرك فهي واحدة بهذا المعنى وإن اختلفت فى الأنواع

(٤) يقصد بالأتين العلل

الأشياء ؛ ثانياً أن علل الجوهر يمكن أن نعتبرها عللاً للأشياء كلها بمعنى أنه إذا كانت الجواهر فاسدة كانت جميع الأشياء فاسدة ؛ ثالثاً بمعنى أن ما هو أول من حيث كمال وجوده هو علة جميع الأشياء ^(١) . ولكن بمعنى آخر توجد علل أولى ^(٢) مختلفة ، وهى الأضداد التى لا يعبر عنها بأسماء الأنواع ولا بالأسماء غير المحدودة [التى هى أهم من أسماء الأنواع] ^(٣) . أضف إلى ذلك أن هوى الأشياء المختلفة مختلفة . وإلى هنا نكون قد ذكرنا ما هى مبادئ الأشياء المحسوسة وكَم عددها وبأى معنى هى متماثلة وبأى معنى هى متغايرة

الترجمة العربية القديمة

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

٦ — ومن حيث إنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر — اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك فيتعين علينا أن نقول عن هذا الأخير إن من الضروري أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك . فإن الجواهر متقدم على سائر الأشياء الموجودة ، ولو كانت الجواهر كلها فاسدة لكانت جميع الأشياء فاسدة . غير أنه يستحيل أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة (بل لا بد

٦ — [و١٩٣ ب] ولأن الجواهر يقال على ثلاثة أضرب اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك ، فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا . ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ؛ فإن الجواهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة فالأشياء كلها تكون فاسدة ؛ إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة ؛ ولا

(١) يشير الى المحرك الأول

(٢) أولى هنا معناها قريبة لا قصوى

(٣) لا يقصد بالأضداد هنا الاضداد التى يعبر عنها بأسماء نوعية كالأبيض والأسود للوجودين فى الجنس الذى هو اللون — ولا الاضداد التى هى أوسع من هذه وهى الصورة والعدم (بمناسبات العام) وهما الضدان للوجودان فى جميع الأشياء المحسوسة ، بل يقصد الصورة والعدم الجزئيين اللذين يختلفان باختلاف كل جزئى — وهما الملتان القريبتان لكل موجود جزئى

أن تكون قد وجدت على الدوام) ،
أو أن يكون الزمان كذلك ؛ فإنه لو لم
يكن الزمان لما كان قبل ولا بعد .
فالحركة إذن يجب أن تكون متصلة
بنفس المعنى الذى به الزمان متصل :
لأن الزمان إما أنه هو الحركة أو صفة
للكركة . وليس من الحركات حركة
متصلة إلا الحركة المكانيّة ؛ وليس من
هذه متصل إلا الحركة الدورية

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا
يفعل شيئاً ، لا توجد حركة ، ويكون
في الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا يكون
فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في
فرض جواهر أزلية كأفرض أصحاب الصور .
فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة
فليس في هذا كفاية . ولا أن كان آخر
عن ^(١) الصور ؛ فإنه إن لم يفعل لم يوجد
حركة ، ولا أيضاً إن فعل — مع كون
جوهره بالقوة — توجد حركة أزلية .
وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل ،
فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ
فعلاً ؛ ويجب أن تكون هذه الجواهر من
(١) لعلها غير لأن عن لا معنى لها

غير أنه إذا وجد شيء فيه القوة على
تحريك الأشياء أو الفعل فيها وهو لا يفعل ،
كان من الضروري ألا توجد الحركة .
فإن ما فيه القوة ليس من الضروري أن
يفعل . وإن فلا فائدة حتى في فرض
جواهر أزلية كما فعل أصحاب الصور إلا
إذا كان فيها مبدأ ما به تحدث الحركة .
لا ؛ ليس في هذا كفاية ؛ ولا في فرض
جوهر آخر إلى جانب الصور ، فإنه إن
لم يفعل لم توجد حركة . ولا يكون كافياً
أيضاً إن فعل وكان جوهره بالقوة ، لأنه
لا توجد إذن حركة أزلية ؛ إذ ما بالقوة

دون هبولى وذلك أنها يجب أن تكون
أزلية ، فان وجد شيء آخر أزلنى فيجب
أن يكون جوهره بالفعل

قد لا يكون بالفعل . فلا بد إذن من
وجود مبدأ مثل هذا المبدأ يكون الفعل
ماهيته . ويجب أن تكون هذه الجواهر
من دون هبولى ، لأنها يجب أن تكون
أزلية ، لو كان أى شيء أزلياً . وإذن
يجب أن تكون بالفعل

وها هنا شك ، وهو أنه ظن أن
كل ما يفعل ففيه قوة على الفعل ، وليس
كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ،
فصكون القوة متقدمة للفعل ^(١) . وإذا
كان الأمر على هذا لم يكن شيء من
الموجودات موجوداً : وذلك أن الممكن
هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد
موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها
أن تكون بالقوة

وها هنا صعوبة : فأنه قد ظن أن
كل ما يفعل ففيه قوة على الفعل ، وأنه
ليس كل ما فيه قوة على الفعل فأنه يفعل ؛
وعلى ذلك تكون القوة متقدمة . ولكن
لو كان الأمر كذلك لكان من الممكن
ألا يوجد شيء مما هو موجود ؛ فأن من
الممكن أن يكون فى الأشياء كلها القوة
على أن توجد وهى بعد لا توجد . ومع
هذا لو اتبعنا اللاهوتيين الذين يقولون
إن العالم تكون عن الظلمة ^(٢) ، أو الفلاسفة
الطبيعيين الذين يقولون إن الأشياء
موجود بعضها فى بعض ^(٣) ، لأدى ذلك
إلى النتيجة الممنوعة ذاتها . فأنه كيف

(١) مثل هزبود

(٢) وهو قول أتكسافورس

(٣) الأصح أنها على العمل

ترجمة نثر 'كسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

تكون حركة إن لم توجد علة بالفعل^(١) ؟
 إن الخشب لا يحرك نفسه ، بل يزعم أن
 تفعل فيه صناعة الخجرة — كما أن دم
 أخضر لا يحرك نفسه ، ولا التراب ،
 بل لابد من فعل البنور في التراب وفعل
 انثى في دم أخضر . هذا هو السر في أن
 بعضهم مثل لوقيوس وفلاطون^(٢) قد
 افترض وجود فعل أزلي لأنهم يقولون
 بوجود حركة دائمة . ولكنهم لا يذكرون
 ما هي هذه الحركة ، ولا ما علها ، ولا
 لم تحرك العالم في هذا الاتجاه أو ذلك .
 إن شيئاً لا يحرك على سبيل الاتفاق ، بل
 يلزم دائماً وجود ما يحركه . وفي الحقيقة
 يحرك الشيء حركة ما بطبعه ، وحركة
 أخرى بالقصر أو بفعل العقل أو بسبب
 آخر . (ولنا أن تتسائل بعد ذلك : أي
 نوع من الحركة الحركة الأولى ؟ فإن
 لهذه المسألة أهمية كبرى)

وليس لأفلاطون — على الأقل — أن

(١) أي علة فاعلة — (٢) في طبائوس

يذكر هنا ما يعتبره أحياناً مبدأ للحركة —
عنى التحرك بالذات ^(١) فإن النفس ^(٢)
متأخرة ومعاصرة للكون على مذهبه .
فافتراض أن القوة متقدمة على الفعل إذن
حق بمعنى باطل بمعنى آخر: وقد حددنا
هذه المعاني

أما أن الفعل متقدم فقد شهد به
انكساغورس (لأن العقل عنده موجود
بالفعل) ، وكذلك ايندقليس في نظريته
في المحبة والغلبة ، ومن يقولون بوجود
حركة دائمة مثل لوقيوس . وإن فل
يكن للعالم أو الظلمة وجود في زمن
لا نهائى ، بل إن الأشياء نفسها كانت
موجودة دائماً (أما خاضعة لدورة من
التغيرات أو لأى قانون آخر) لأن الفعل
متقدم على القوة . فإن وجدت دورة
دائمة إذن ، وجب أن يوجد شيء يكون
باقياً على الدوام ، ويكون فعله على نخط
واحد ^(٣) . ولكى يوجد كون وفساد يلزم

وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً
بالفعل وإنبادقليس الغلبة والمحبة ، ولوقيوس
يفرض حركة دائمة . لكننا نجد جميعاً يتحرك
دوراً حركة دائمة بالفعل يتقدم ما بالقوة

وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة
مستديرة فيجب أن يكون باقياً دائماً وكذلك
فعله . فإن كان الكون والفساد من معان ^(١)
بالكون فيجب أن يوجد فعل مختلف ،
فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف

(١) راجع فيندراس ٢٤٥ ، والقوانين ٨٩٤

(٢) يعنى النفس الكلية

(٣) يعنى بذلك الشيء فلك الكواكب
الناجمة للموازى لخط الاستواء على الأرض

(١) وهو تحريف ولسله في الأصل « من
علة بالكون »

أن يوجد شيء آخر يكون فعله مختلفاً^(١) — من قبلها، والدوام من سبب آخر. فهو
 وهذا يجب أن يفعل من جهة من تلقاء
 نفسه، ومن جهة أخرى بسبب غيره ثم
 أن هذا الغير إما أن يكون أمراً ثالثاً أو
 يكون هو الأول، ولا بد أن يكون هو
 الأول لأنه علة حركة الثاني والثالث.
 فالأفضل إذن القول بأنه الأول لأنه علة
 الاطراد الدائم، في حين أن علة الاختلاف
 شيء آخر. وظاهر أن الاختلاف الدائم
 علة الاثنان جميعاً

تلك هي الصفة التي عليها الحركات
 بالفعل^(٢). فما الحاجة إذن إلى البحث عن
 مبادئ أخرى؟

٧ — وحيث (أولاً) إن هذا تفسير
 ممكن للسألة و (ثانياً) إن لم يكن الأمر
 كذلك لخرج العالم عن الظلمة، ولكانت
 جميع الأشياء بعضها في بعض، ولخرج
 العالم عن غير الموجود، يمكننا القول بأن
 هذه المشكلات قد حلت: وأنه يوجد
 ٧ — ولا فائدة في إحداث [و
 ١٩٤] الأمور من الظلمة وبما هو غير
 موجود. والأولى أن نسقط جميع ذلك
 ونقول إن ها هنا شيئاً يتحرك حركة دائمة
 غير متغير، وهذا هو المتحرك على الاستدارة.
 وليس ينال هذا بالقوة حسب، لكن
 وبالفعل ظاهر

فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة
 أزلية فالحرك لها بهذه الصفة. وإن كان

(١) يعني الشمس — راجع الكون
 والفساد
 (٢) أي حركة الأفلاك

ها هنا شيء يحرك حركة دائمة ، وأن حركته دائرية ، وأن هذا ظاهر ليس في النظر فحسب ، بل في الواقع . وإذن يجب أن يكون الفلك الأول^(١) أزلياً ، ويلزم أيضاً أن يوجد شيء يحركه . ولما كان الشيء الذي يحرك ويحرك حداً وسطاً ، لزم وجود شيء يحرك من غير أن يحرك ، وهذا يجب أن يكون أزلياً ، وجوهراً وموجوداً بالفعل . والمعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو ، أى يحركان من غير أن يحركا . والمعشوق الأول والمعقول الأول شيء واحد . فإن الخير الظاهر محل الشهوة ، والخير الحقيقي أول شيء تشتهي الإرادة العاقلة ، ونحن إنما نشتهي الشيء لأننا نعلقه لا أننا نعلقه لأننا نشتهي . فالتعلق هو نقطة الابتداء ، والذي يحرك العقل هو الشيء المعقول : والذي يعقل لذاته من مجموعتين من الأسماء المتقابلة هو إحدى المجموعتين^(٢)

ها هنا شيء يحرك بأن يحرك ، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يحرك هو جوهر وذاته فعله ، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تحرك . وفي المبادئ الأول المعشوق والمعقول هما شيء واحد . وما هو حسن نشتيه ونشتاقه لأننا نراه حسناً ، والأول نختاره لأننا نراه حسناً ونشتيه لأننا^(٣) نعلقه ، وليس إنما نعلقه لأننا نشتيه . وابتداء العشق إنما هو ما يعقل من العلة الأولى ، فكل عقل حركته من الشيء المعقول على مثال البواق التي هي مشابهة له في الرتبة كالظن والتخيل فإن ابتداءهما المظنون والتخيل . والجواهر المعقولة وإن كانت كثيرة فالبسيط منها والذي هو بالفعل هو واحد وذاته في نفسها بسيطة . وليس كونه واحداً [أنه] دال على مقدار ، لكن معنى البساطة له في نفسه ، وهذا مختار بذاته وفي غاية الفضيلة ، وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب

شئ وهو الفلك الأقصى للعالم ، أو فلك الكواكب الثابتة^(١)
وهي المجموعة التي توجد فيها الألفاظ الإيجابية : أما الألفاظ السالبة للمقابلة منها فتنتقل بالإضافة إليها^(٢)

(١) في الأصل لا ما وهو محرف

وأولها الجوهر؛ وأول الجواهر البسيطة الذي يوجد بالفعل (وليس معنى البسيط أنه واحد فان «الواحد» يدل على مقدار، أما البساطة فمعناها أن الشيء في ذاته ذو طبيعة خاصة) ولكن الجميل أيضاً والعشوق لذاته يوجدان في هذه المجموعة. والأول من أى نوع هو الأفضل أو المائل للأفضل أما أن العلة الغائية يمكن أن تكون واحداً من الأشياء التي لا تتحرك فظاهر من التمييز بين معاني العلة الغائية، فانها إما أن تكون (١) موجوداً ما من أجله يفعل فعل أو (ب) شيئاً يقصد الفعل إلى تحقيقه، ويوجد الأخير من هذين بين الأشياء غير المتحركة في حين أن الأول لا يوجد.

والعلة الغائية تحدث الحركة على طريق العشوق، وكل ما عداها يحرك بأن يحرك ولكن إذا حرك شيء ما، فان في

الإمكان أن يكون على خلاف ما هو عليه. فاذا كان بالفعل يحرك حركة أولية مكانية^(١) فان في الإمكان — من حيث

(١) يقصد بالحركة الأولية المكانية الحركة

«والشيء الذي من أجله» هو غير متحرك وهذا يقال على ضربين، وذلك أن «الذي من أجله» منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه، وهذا يحرك على طريق العشوق: والمتحرك عنه يحرك ما بعده

وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة في المكان لا في الجوهر. والحرك لهذه هو غير متحرك، وهو فعل حسب، ولا يمكن فيه أن يتغير ألبتة. فقول متحرك عنه هو الشيء الذي يتحرك على الاستدارة. فهذا الحرك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار

إنه عرضة للتغير — أن تتغير حركته
المكانية إن لم يتغير جوهره^(١). ولكن
حيث يوجد بالفعل محرك غير متحرك ،
فهذا لا يمكن البتة أن يكون على خلاف
ما هو عليه . والحركة في المكان أول
أنواع التغير ، والحركة على الاستدارة أول
أنواع الحركة المكانية ؛ وهذه يحتمل المحرك
الأول . فالمحرك الأول إذن موجود
بالضرورة ، وحيث إنه موجود بالضرورة
فوجوده غير ، وهو بهذا المعنى مبدأ أول .
فإن الضروري يقال على معان : على
الذي يكون بالقصر لمناقضاته لرغبة طبيعية ،
وعلى الذي يستحيل الخير بدونه ، وعلى
الذي لا يمكن أن يكون خلاف ما هو

والمبدأ الذي هو بهذه الصورة هو
المبدأ في الحقيقة . والضروري يقال على
ضروب : على الذي يقال بالقصر وهذا
خارج عن القصد ، وعلى الشيء الذي لا
يكون الأمر بالحال الأفضل خطأ منه ،
وعلى الذي لا يمكن أن يكون بخلاف
ما هو عليه

(١) حاصل هذه الفقرة أن المتحرك بالنزول
في الامكان أن يكون على خلاف ما هو عليه
لقبوله التغير من غيره ؛ فإن كانت حركته
أولية وهي الحركة المستديرة في الامكان أن
يتحرك حركة أخرى فيقبل التغير في الحركة
المكانية حتى ولو فرض أنه لا يقبل التغير في
الجوهر — أي حتى لو فرض أنه لا يقبل
الكون والفساد . أما للمتحرك بالثبات فليس
هذا شأنه

عليه ، أى الذى لا يوجد إلا على نحو
واحد فقط

ويمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة
بطبيعة الفضيلة وهى التى إنما توجد لنا
[فى] زمن يسير وهى كذلك دائماً ؛ فإما
لنا فلا يمكن أن تكون دائماً وذاته هى
اللذة ؛ ولهذا ما يكون اليقظة والحس
والعقل لذيداً ، والرجاء والتذكر هو
لأجل ذلك

على مثل هذا المبدأ تعتمد السموات
والعالم الطبيعى ، وهو حياة تشبه أفضل ما
نتمتع به فى زمن يسير (لأنه^(١) فى هذه
الحالة على الدوام فإما لنا فلا يمكن أن
تكون دائماً) لأن فعله لذة أيضاً .
(ولهذا^(٢)) كانت اليقظة والحس والعقل
عظيمة اللذة ، وكان الرجاء والتذكر كذلك
بسبب هذه

فما ذاته عقل هو أفضل جداً .
وذلك أن هذا العقل يعقل ذاته ويصير
عاقلاً ، إذ ما شأنه ذاته فيكون هو العقل
وهو العقل^(١) ، ويصير فى نفس جوهره
عاقلاً فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه .
ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من
هذا الذى لنا . وعلم هذا بنفسه لذيد
وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته

والعقل فى ذاته^(٢) متعلق بما هو
الأفضل فى ذاته : وما يعقل على أكل
وجه ، يعقل الأفضل بأكل معنى .
والعقل يعقل ذاته لأنه يشارك فى طبيعة
الشيء المعقول ، وذلك لأنه يصير معقولاً
باتصاله بما يعقله وبعقله إياه ، بحيث يكون
العقل والمعقول شيئاً واحداً ؛ لأن ما فى

(١) يشير الى المبدأ الأول

(٢) أى بسبب أن اليقظة والحس الخ

أمور بالفعل

(٣) أى مجرداً عن القوى الدنيوية للتصلة

به كالحواس مثلاً

(١) لعلها للمقول

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

إمكانه أن يقبل المعقول : أعنى الجوهر :
هو نفسه عقل ، ولكنه يكون بالفعل
عند ما يتصل بموضوعة . وإذن فالجزء
الإلهي الذي يظهر أن العقل يحتويه هو
تعقله بالفعل لا بالقوة . وفعل العقل هو
أفضل فعل وأكثره لذة . فإذا كان الله
دائماً في تلك الحالة الفاضلة التي تكون
لنا أحياناً كان ذلك مما يثير العجب فينا ،
وإذا كان في حالة أفضل ، أثار ذلك
عجباً أعظم . ولكن الله بالفعل في حالة
أفضل . والحياة أيضاً من صفات الله ،
فإن فعل العقل حياة ، والله هو ذلك
الفعل ، وفعله الصادر عن ذاته حياة
فاضلة أزلية . نقرر إذن أن الله حي أزلي
وأنه هو الأفضل ، وأن الحياة والزمان
الأزليين الدائمين من صفاته ، لأن هذا
هو الله

كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب
إذ كان دائماً على الحال التي هو عليها .
وذاته بالفعل حياة أعنى حياة أزلية فاضلة
فإن الله هو حياة فاضلة أزلية لا تنقطع

ومن توهم أنه ليس كذلك في
الفضيلة^(١) منذ أول الأمر كما ظن آل

(١) أي أن من توهم أن للبدا الأول
ليس على هذه الدرجة من الفضيلة

ومن توهم أن الجمال والخير الأعلى
لا يوجدان منذ أول الأمر كما فعل
الفيثاغوريون وسفيوسيفوس - لأن مبادئ
النبات والحيوان علل ، والجمال والكمال

برتاغورس لأن مبادئ النبات [و ١٩٤
ب] والحيوان التي هي فاضلة ليس هي
في مبادئ^(١) الأمر ، فقد ظن باطلاً إذا
تأمل قبل أولاً . فان البذر يحتاج إلى
شيء كامل يتقدمه . فان البذر ليس يكون
أولاً كاملاً ، لكن الانسان بالفعل يحتاج
أن يتقدم البذر ، فان البذر ليس يكمل
من ذاته ، لكن ما عنه يكون البذر
ويكمل

فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزل
غير متحرك مبين للحسوسات . ونحن
نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون
له عظم ، وليس بمائت ولا منقسم ، وذلك
أنه يحرك زماناً بلا نهاية ، وليس شيء من
الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية .
فان كل عظيم أما أن يكون متناهياً أو
غير متناه . وقوة التناهي متناهية . فاما
وجود عظم غير متناه فقد أبطل بالجملة .
وليس يمكن في العلة الأولى أن يفعل أو

إنما يوجدان في معلولاتهما ، فقد ظن
باطلاً ؛ فان البذر يأتي من أفراد كاملة
متقدمة . والبذرة ليست هي الشيء الأول ،
بل الأول هو الشيء الكامل . فيلزم مثلاً
أن يوجد إنسان قبل أن توجد البذرة ،
لا الإنسان الذي يتكون عن البذرة ،
بل إنسان آخر منه تأتي البذرة
ظهر مما قيل إذن أنه يوجد جوهر
أزلي غير متحرك مغارق للأشياء المحسوسة .

وظهر كذلك أن هذا الجوهر لا يمكن أن
يكون له عظم ، بل إنه لا أجزاء له ولا
يقبل القسمة (لأنه يحدث الحركة في زمن
لا نهائي ، ولا واحد من الأشياء المتناهية
له قوة لا نهائية . ولما كن كل عظم إما
متناهياً أو غير متناه ، كان لا يمكن للسبب
التقسيم أن يكون^(١) ذا عظم متناه : ولا
يمكن أن يكون ذا عظم غير متناه ، لأن
العظم غير المتناهي لا وجود له البتة) .
بل قد ظهر أيضاً أنه غير متفعل وغير

(١) لعلها بادى. الأمر

(١) أى ذلك الجوهر الأزل

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

متغير لأن كل التغيرات الأخرى متأخرة
عن التغير في المكان

٨ — قد تبين إذن لم كانت هذه
الأشياء على هذه الصفة . غير أنه يجب ألا
يذهب هنا أن نتساءل : هل نفترض
جوهرًا واحدًا مثل ذلك الجوهر أم أكثر
من واحد ، وإذا كانت كثيرة فكم عددها ؟
ويجب أن نذكر كذلك آراء غيرنا فيها ،
فأنهم لم يتكلموا في عدد الجواهر كلاماً
واضحاً . فليس في نظرية المثل كلام خاص
في هذا الموضوع ؛ بل إن الذين يتكلمون
في المثل يقولون إن المثل أعداد ، ويعتبرون
الأعداد تامة غير متناهية وطوراً متناهية
بالعدد عشرة ، ولكم لم يبينوا بالبرهان
الدقيق لم يجب أن يكون مثل هذه الكثرة
من العدد ؟ أما نحن فيجب أن نناقش المسألة
مبتدئين بالفروض والميزات التي ذكرناها .
إن المبدأ الأول أو الوجود الأول غير
متحرك — لا بالذات ولا بالعرض ، ولكنه
محدث للحركة الأولى الأزلية الواحدة . ولما
كان ما يتحرك إنما يحركه شيء ما بالضرورة ؟

يتغير : فجميع هذه هي حركات توجد
بآخره^(١) بعد الحركة المكانية

٨ — وجميع هذه هي بيئة على هذه
الصفة . أقترى هذه الجواهر واحدة أو
كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة فيعلم كم هي ولا
ينهب ذلك علينا

بل ونذكر آراء غيرنا فيها ؛ فأنهم لم
يتكلموا في كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا
السبب في كثرة العدد الذي فرضوه

فأما الذي وضعناه فإننا نبين عنه
نقول :

إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير
متحرك بالذات ولا بالعرض ، وهو محرك
الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن ما

(١) لعلها بأخرى

يتحرك إنما يتحرك من الاضطراب عن محرك ،
والحرك الأول هو غير متحرك بذاته

والحركة الأزلية إنما تكون عن
محرك أزلى ، فإن الحركة الواحدة إنما تكون
عن محرك واحد . بعد المحرك للكل يوجد
جسم متحرك حركة بسيطة وهي التي
تحرك الجوهر الأول . ومن بعده توجد
متحركات أخر أزلية وهي أفلاك المتحركة .
فأما أن الجسم المستدير هو أزلى ولا وقوف
لحركه فهو شيء قد تبين في الطبيعيات

وكل واحد من هذه المتحركات يجب
أن يكون بحركه من جوهر أزلى غير
متحرك . فطبيعة الكوكب إذا كانت أزلية ،
فالمحرك لها أزلى وأقدم من المتحرك . فإن
الذي يقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ .
ومن الاضطراب أن تكون هذه الجواهر
الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة

والحرك الأول يجب أن يكون في ذاته
غير قابل للحركة ؛ ولما كانت الحركة
الأزلية إنما تكون عن محرك أزلى ، والحركة
الواحدة إنما تكون عن محرك واحد ؛
وحيث إننا نرى أنه إلى جانب حركة
العالم المكانية البسيطة — التي نقول إن
الجوهر الأول غير المتحرك يحدثها —
توجد حركات مكانية أخرى — وهي
حركة الكواكب — أزلية (لأن الجسم
الذي يتحرك في دائرة أزلى ولا وقوف
لحركه — وهو ما برهنا عليه في كتب
الطبيعيات^(١)) ، وجب أن تكون كل
حركة من هذه الحركات أيضاً معلولة
لمحرك أزلى وغير متحرك في ذاته . فإن
طبيعة الكواكب^(٢) أزلية لأنها نوع من

^(١) *Physics*, VII, 8, 9; *De Caelo*, i, 2, ii, 3-8.

^(٢) يقصد الكواكب السيارة والثابتة على

الجوهر، والحرك أزلئ ومقدم على المتحرك ،
والذى يتقدم على الجوهر يلزم أن يكون
جوهرأ . فظهر إذن أن من الضرورى
أن توجد جواهر بعدد حركات الكواكب ،
وأن تكون أزلية فى طبيعتها وفى ذاتها
غير متحركة ، وألا يكون لها عظم كا
أسلفنا

فاما أنها جواهر ، وأن منها متقدم
ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة فظاهر .
فاما الوقوف على عددها فيجب أن يكون
من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم ، وهو
علم النجوم . فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر
المحسوس الأزلئ . فاما باقى التعاليم فانها
لا تنظر فى شئ من الجواهر ، لكن فى
الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات
فانه ظاهر للذين فطروا فى هذا العلم نظراً
صحيحاً

أما أن الحركات جواهر ، وأن منها
ما هو مقدم وبها ما هو متأخر بحسب
ترتيب حركات الكواكب فظاهر . ولكننا
فى عدد الحركات نواجه مشكلة يجب معالجتها
فى ذلك الفرع من فروع العلم الرياضى الذى
هو أقربها إلى الفلسفة — أعنى علم النجوم .
فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس
الأزلئ . أما باقى العلوم الرياضية — أعنى
علم العدد وعلم الهندسة — فلا تنظر فى شئ
من الجواهر . وأما أن الحركات أكثر عدداً
من الاجرام المتحركة فظاهر حتى لمن نظر
فى المسألة نظراً معتدلاً : فان لكل كوكب
أكثر من حركة واحدة . أما عن عدد
الحركات بالفعل ، فانتسأ — لكى تعطى

فكرة عن الموضوع — نقبس ما قاله
بعض الرياضيين — حتى نضع أمام العقل
عدداً محدوداً يدركه . أما الباقي فيجب
أن ننظر فيه بأنفسنا من جهة ، ومن جهة
أخرى يجب أن ننضع ببحوث الباحثين
الآخرين . فإذا كان للذين يدرسون هذه
المسألة رأى مضاد للرأى الذى ذكرناه
الآن ، يجب أن نزن الرأيين حقاً ، ثم
نتبع الرأى الأصح . وقد افترض يودكسوس
أن حركة كل من الشمس والقمر تستلزم
وجود ثلاث كرات أولاها كرة الكواكب
الثابتة — وثانيها تتحرك فى دائره على منتصف
منطقة البروج — وثالثها تتحرك فى دائرة
تميل على عرض منطقة البروج . ولكن
الدائرة التى يتحرك فيها القمر أكثر ميلاً عن
الدائرة التى يتحرك فيها الشمس . وتستلزم
حركة كل واحد من الكواكب وجود
أربع كرات : أولاها وثانيها هما بعينها
الأولى والثانية اللتان ذكرناهما (فان كرة
الكواكب الثابتة هى الكرة التى تتحرك جميع
الكرات الأخرى — والكرة الموضوعة تحت

ترجمة نص أكنفورد سنة ١٩٢٨

الترجمة العربية القديمة

هذه^(١) ، والتي تحرك في دائرة تنصف
منطقة البروج ، هي دائرة مشتركة بين
الجميع^(٢) . ولكن قطبي الكرة الثالثة لكل
كوكب يكونان في الدائرة التي تنصف
منطقة البروج ، وتكون حركة الكرة
الرابعة في الدائرة التي تميل بزاوية على خط
استواء الكرة الثالثة ، وقطبي الكرة الثالثة
لكل كوكب مختلفان في كل حالة إلا في
حالة الزهرة وعطارد فانهما متحدان

وقد افترض فالبيوس مواضع الكرات
كما افترضها يودكسوس ، ولكنه بينا يتفق
مع يودكسوس في عدد كرات المشترى
وزحل ، يرى إضافة كرتين آخرين لكل
من الشمس والقمر لكي يمكن تفسير الحقائق
المشاهدة ، وإضافة كرة لكل من الكواكب
الأخرى . ولكن من الضروري ، لكي
تفسر الكرات مجتمعة ما هو مشاهد بالفعل ،
أن نفترض لكل كوكب كرات أخرى
(تقل بوحدة عن الكرات التي ذكرناها)

(١) المراد بتحت هنا في داخلها

(٢) أي بين جميع الكواكب

تعاكس الكرات التي ذكرناها في ضلها ،
وترجع أبعد كرات الكوكب إلى وضعها
الأصلي — أعنى الكرة التي تقع — في
حالة كل كوكب — تحت كوكبها . وبهذه
الطريقة فقط يمكن للقوى الموجودة بالفعل
أن تحدث الحركة المشاهدة للكواكب .
وبهذا تكون الكرات التي تستلزمها حركة
الكواكب نفسها ثمانى للثترى وزحل ،
وخمساً وعشرين للكواكب الأخرى .
والكرات التي لا تحتاج إلى كرات معاكسة
من بين هذه الكرات التي تستلزمها حركة
أسفل الكواكب ، والكرات التي تعاكس
كرات أبعد كوكبين ست ، والكرات التي
تعاكس كرات الكواكب الأربعة التالية
ست عشرة . وهكذا يكون عدد الكرات
كلها — التي تحرك الكواكب والتي تعاكسها
خمساً وخمسين . فإذا لم نصف إلى القمر
والشمس الحركات التي ذكرناها ، كان عدد
الكرات كلها سبعة وأربعين

وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون

فعدد الحركات هو هذا — وكذلك
عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادئ

وإذا كان ذلك هو عدد الكرات ،
كان في الامكان أن يكون أيضاً عدد

الجواهر والمبادئ غير المتحركة . أما الجزم
في هذه المسألة فلنتركه لمن هو أقوى فكراً
ولكن إذا لم يمكن وجود حركة
مكانية لا تفضى إلى حركة كوكب ، وإذا
كان — فوق ذلك — كل موجود وكل
جوهري غير متغير ، واصل إلى الكمال بذاته ،
يجب أن يعتبر غاية ، كان لا يمكن وجود
موجودات غير التي ذكرناها ، بل يجب
أن يكون عدد الجواهر كما قلنا ؛ لأنه لو
وجد غيرها لأحدث ذلك الغير حركة
من حيث أنه علة غائية للحركة . ولكن لا
يمكن أن توجد حركات غير التي ذكرت
ومن المعقول أن نستنتج هذا من
النظر في الأجسام المتحركة ، فانه لو كان
كل متحرك فانما هو من أجل الشيء الذي
يتحرك ، وإذا كانت كل حركة إنما هي
لشيء يتحرك ، لم يمكن أن تكون حركة
من أجل ذاتها أو من أجل حركة
أخرى ، بل كانت كل الحركات من أجل
الكواكب . فانه لو كانت حركة من أجل
حركة لكانت هذه الأخيرة أيضاً من

أجل أمر آخر. وحيث يستحيل التسلسل إلى غير النهاية ، وجب أن تكون غاية كل حركة واحداً من الاجرام الالهية التي تتحرك في السماء^(١)

فأما أن العالم واحد فظاهر ، وذلك أن العالم إن كانت كثيرة على مثال الناس فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد متفقة في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الميولى ، وكثرة هذه إنما هي في العدد والصورة واحدة : كالانسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس : وأما الماهية فغير موجودة للتقديم لأنه ليس بذى [و ١٩٥ ا] هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو^(١) بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ويكون واحداً بالعدد . فاذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد

فأما أن العالم واحد فظاهر ، وذلك أن العالم لو كانت كثيرة على مثال الناس لوجب أن تكون العلل المحركة ، التي يكون لكل عالم واحد منها ، كثيرة في العدد متفقة في الصورة . ولكن الأشياء الكثيرة في العدد ذات هيولى ، فإن الماهية الواحدة كماهية الانسان مثلاً تصدق على كثيرين ، وأما سقراط فواحد فقط . ولكن الميولى لا توجد للجوهر الأول لأنه موجود كامل بالفعل .

(١) وخلاصة للفقرة كلها (١) أنه ليس في السماء حركة لا تنضم إلى حركة كوكب من الكواكب (ب) كل جوهر كامل وغير متغير يجب أن يكون غاية في نفسه ، ويجب أن يحدث حركة في السماء هي حركة غايية (ج) يستنتج من هذين أن الجواهر الكاملة هي بحد حركات الاجرام السباوية (د) ولكن لما كانت كل حركة هي في النهاية من أجل كوكب من الكواكب وقد ذكرنا الحركات اللازمة للكواكب ، لم يكن في الامكان وجود حركات ولا جواهر غير متحركة غير تلك التي ذكرناها

(١) لعلها هو واحد فسقطت كلمة واحد

فالحرك الأول غير المتحرك هو واحد بالمهية
وبالعدد . وكذلك الجسم الذى يتحرك عنه
حركة دائمة متصلة . وإذا كان الأمر على
هذا فالعالم واحد

وقد خلف أسلافنا فى الأزمنة الغابرة
لأعقابهم قصصاً وصل إليهم فى صورة
أسطورة ؛ وهو أن هذه الأجرام إلهية ،
وأن الألوهية شاملة للطبيعة كلها . أما
باقى الأسطورة فقد أضيف أخيراً فى صورة
خرافية قصد بها التأثير على الدماء ،
ولمواقفته لأغراض نفعية وقانونية . قالوا
إن هذه الآلهة على مثال الانسان أو بعض
أنواع الحيوان الأخرى ، وذكروا أموراً
أخرى مترتبة على هذه أو مشابهة لها .
ولكننا لو عزلنا الجزء الأول^(١) عن
الأجزاء الأخرى التى زيدت عليه ونظرنا
إليه وحده — أعنى اعتقادهم أن الجواهر
الأول آلهة — لوجب علينا أن نعد ذلك
القول منهم نوعاً من الألهام ، ولربما أنه

(١) أى من الأسطورة للذكورة

في حين أن كل علم وكل فن قد وصل
في نموه إلى الحد الذي في إمكانه أن يصل
إليه ثم فنى ، قد بقيت هذه الأفكار مع غيرها
إلى اليوم أثراً لذلك التراث القديم . ولكن
هذا القدر فقط يتضح لنا رأى أسلافنا
وآبائنا الأقدمين

٩ — وأما على أى جهة هو المبدأ
الأول ففيه صعوبة

٩ — أن طبيعة العقل الإلهي تتبر
بعض المشكلات ، فانه في حين أننا نعتبر
العقل أكثر الأشياء التي نعرفها قداسة نرى
أن النظرة في مكانته التي من أجلها كانت
له هذه الصفة يفضى إلى صعوبات . فانه
إن لم يعقل شيئاً كان كالتائم تماماً ، وإن
فما فضله ؟ وأما إن عقل وكان عقله مفتقراً
إلى غيره (وليس جوهره عاقلاً بالفعل بل
بالقوة) فلا يمكن من أجل هذا أن يكون
أفضل جوهر ، لأنه إنما كان الأفضل بسبب
أنه يعقل ^(١) . وأيضاً سواء أكان جوهره
هو أن فيه القوة على أن يعقل أو أنه يعقل

لأنه أن كان عقلاً وهو لا يفعل ^(١) كالعالم
التائم فهذا محال . وإن عقل أقرى عقله
في الحقيقة لشيء غيره ، وليس جوهره معقوله ،
لكن فيه قوة على ذلك ؟ وبحسب هذا لا
يكون جوهره فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل
إنما هو في المعقول . وأيضاً فإن كان الجوهر
بهذه الصفة : أعنى عقل ^(٢) فليس يخلو أن
يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر وإن
كان عاقلاً لشيء آخر فما يخلو أن يكون
عقله دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة .

(١) لعلها يعقل — (٢) يجب أن تكون عقلاً

(١) أى في حالة ما إذا كان عاقلاً بالقوة لا
بالفعل وإنما عقله بسبب شيء آخر — يكون
فاضلاً لا في ذاته بل بسبب أنه يعقل

بالفعل ، فإذا يعقل ؟ ليس يخلو من أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر ، وإن كان عاقلاً لشيء آخر فلا يخلو من أنه يعقل دائماً شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة . وهل يوجد فرق أو لا يوجد بين أن يكون معقوله الخير أو أن يكون شيئاً آخر أى شيء كان ؟ ألا توجد بعض الأشياء التي من غير المعقول أنه يعقل شيئاً عنها ؟ من البين إذن أن يكون معقوله شيئاً هو غاية في الالهية والكرامة ولا يتغير ، فان التغير فيه انتقال إلى الأنقص وهذا هو حركة ما . فيلزم إذن أولاً : أن العقل إذا لم يكن عقلاً بالفعل بل بالقوة كان لنا أن نفترض أنه يلزمه الكلال من دوام التعقل . ثانياً أنه يوجد شيء هو أفضل من العقل — أعني المعقول ، فان العقل وفعل العقل قد يكونان حتى لمن يعقل أنقص شيء في العالم . وإذا كان لا بد من تلاقى هذا (وهذا واجب فان بعض الأشياء أفضل ألا تبصر من أن تبصر) فلا يمكن أن يكون فعل العقل أفضل الأشياء .

فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كاله إذن لا في أن يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر أى شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله يعقل غيره إذ كان جوهرأ في الغاية من الالهية والكرامة والعقل ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل لكن بالقوة وإذا كان هكذا فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، ومن بعد فانه يصير فاضلاً بغيره كالعقل^(١) . من المعقولات ، فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد ما يبصر بعض الأشياء أفضل وأن يبصر^(٢) . فانها أفضل للموجودات وأكملها وأشرف المعقولات

(١) يعنى بذلك تفعل المعقولات

(٢) هنا نقص ظاهر وتحريف لأن الجملة لا تفيد معنى مستقياً

فنعقل لأهل ذهن إنما يعقل ذاته (نفسه)
 أفضل الموجودات). وعقله إنما هو عقل
 العقل. غير أنه من توضيح أن نكر من
 العلم واحد ونكر من التفكير موضوعاً غير
 ذاته، ولا يتعلق بذاته ولا بتفريق العرض.
 وإذا كان تعقل شيء ويكون معقولاً مرتين
 مختلفين، فبئس كان لتعقل صفة الغيبة؟
 لأن فعل العقل ويكون شيء معقولاً ليس
 شيئاً واحداً. وجوابنا^(١) أن العلم في بعض
 الحالات قد يكون هو العلوم. فهو في
 الفنون جوهر العلوم أو ذاته حيث المادة
 غير موجوده؛ وفي العلوم النظرية، العلوم
 هو الماهية أو فعل العقل. وإذا كان العقل
 والمقول ليسا متغايرين في حالة الأشياء
 غير المادية، كان العقل الإلهي ومعقوله
 شيئاً واحداً، أعني أن العقل هو المعقول
 بقيت مسألة أخرى وهي: هل معقول
 العقل الإلهي مركب؟ فانه إذا كان هكذا
 لزم أن يتغير العقل بانتقاله من جزء إلى

وهذا يوجد هكذا دائماً من دون^(١)
 تعرف أو حس أو رأى أو فكر. وهذا
 ظاهر جداً
 فانه إن كان معقول هذا العقل غيره،
 فلما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون
 علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر. وهذه
 الأمور الهيولى في غير الصورة. فلما في
 الأمور العقلية فطبيعة الأمر ويكون معقولا
 شيء واحد. فليس العقل في شيء غير
 المعقول. وبالجملة فجميع الأشياء القريبة من
 الهيولى فمعنى العقل فيا والمعقول واحد

(١) ويقتضى شك على ذلك وهو: هل

العقل^(٢) مركب؟ وإن كان هكذا وجب

(١) يظهر أنه يقصد بقوله «من دون»

(٢) في غير «وهي ترجمة سقيمة»

(٣) لعلها معقول العقل لأن هذا هو المراد

(١) أى جوابه على المسألة التى أثارها وهى

أن العقل والمعقول شيء واحد

جزء آخر من الأجزاء التي يتركب منها الكل . وجواباً أن كل ما هو غير مادي فهو غير منقسم . وكذا أن العقل الانساني ، أو بالأحرى عقل أى شئ مركب^(١) وجوده في زمان معين (لأنه لا يصير فاضلاً في لحظة من اللحظات ، بل يصل إلى خيره الأعلى — الذى هو غير ذاته — في زمان كامل)^(٢) كذلك العقل — الذى معقوله ذاته — وجوده من الأزل

١٠ — ويجب أن نبحث أيضاً على أى النحويين يوجد في طبيعة العالم الخير والخير الأعلى ؟ هل هو شئ منفصل قائم بنفسه أم هو النظام السارى في الأجزاء ؟ ربما كان على النحويين معاً كما هو الحال في الجيش ؛ فان خيره يوجد في نظامه كما يوجد في رئيسه ،

(١) أى من هيولى وصورة كما فسرها الاسكندر الافرودرسى

(٢) وهو مدى حياته التي يحتاج اليها في تحقيق كل الخيرات التي فيه بالقوة — أما العقل الالهي فمعقوله ذاته وذاته هي بالفعل دائماً ولذلك كان للوجود الأفضل والأعز على الدوام منذ الأزل

١٠ — ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منها^(١) منفصل منفرد عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة أو هما جميعاً معاً كالعسكر ؟ فان الخير الموجود في العسكر هو الترتيب والنظام ؛ وأكثر من ذلك يوجد في الله . فان هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ولكن النظام والترتيب بسببه . فان جميع الأمور منتظمة

(١) أى من الكل (الذى هو العالم) والخير — لا متبهاً بمعنى الخير والفضيلة لأن الكلام في الخير في العالم وهل هو منفصل عنه أو داخل فيه

معاً على جهة ما : ذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والساحج والنبات تجري على وتيرة واحدة ؛ ولا هي أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شيء واحد ترتيبياً ونظاماً كله عنه . وكأ أن في البيت [و ١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار ألبته أن تكون أفعالهم تجري بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فإما العبيد وبعض الحيوان قل ما يوجد لهم النظام ، وأولئك فالنظام فيهم أكثر ، فهكذا أيضاً يجري الأمر في العالم . فانه من الاضطراب أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر . فعلى هذا يجري الأمر في أجزاء العالم . فانه غير ممكن أن يجعل لها سبب محصل ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة كما لزم من قول غيرنا الذي قالوه . ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم بجري الباطل الذي كان ينبغي ألا يضلوا فيه ويتأملوه . فان جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم

وأكثر ما يوجد في الأخير : لأن الرئيس لا يتوقف وجوده على النظام ، بل النظام هو الذي يتوقف عليه . والنظام يشمل الأشياء كلها على نحو ما ، ولكن ليس على السواء ، السمك منها والطير والنبات . ولا العالم [مركب] بحيث إن الأشياء فيه لا يتصل بعضها ببعض صلة ما ؛ بل الكل متصل . فان جميع الأشياء منتظمة معاً لغاية واحدة ، ولكنها كاليث حيث الأحرار أقل حرية في أن تصدر عنهم أفعالهم على سبيل الاتفاق ، بل كل أمورهم أو أكثرها مرتبة لهم ، في حين أن العبيد والحيوانات أكثر حياتهم تجري بالاتفاق ، ولا يعملون إلا قليلاً للغير العام . وهذا هو نوع المبدأ الذي تتألف منه طبيعة كل . أعنى أن الكل يجب أن ينحل إلى أجزائه وأن هذه الأجزاء كلها تشترك في وظائف تعمل على تحقيق خير المجموع

ويجب ألا يعزب عنا أن نلاحظ النتائج الكثيرة المستحيلة أو المتناقضة التي وصل اليها أولئك الذين قالوا بنظريات

غير نظرياتنا، وما هي آراء الفلاسفة الذين هم أدق في تفكيرهم : رأى الآراء أقلها إثارة للصعوبات . يرى الكل أن جميع الأشياء تظهر عن الأضداد؛ ولكن لادعواهم عن « جميع الأشياء » ولا عن « ظهورها عن الأضداد » بصحيحة؛ كما أن هؤلاء الفلاسفة لا يفسرون كيف أن الأشياء كلها — بما فيها الأضداد — تظهر عن الأضداد؟ فان الأضداد لا يؤثر كل منها في الآخر . أما نحن فنحل هذا الأشكال بافتراض عنصر ثالث^(١) . وقد وضع هؤلاء الفلاسفة الهيمولي أحد الفئدين ، فقد فعل هذا مثلاً من قال بأن غير المساوى هيمولي للمساوى ، والكثير هيمولي للواحد^(٢)؛ ولكن هذا مردود بالطريقة عينها ، فان الهيمولي الواحدة التي هي مادة لأى شيئين متضادين لا تضاد شيئاً . زد على ذلك أن كل شيء عدا « الواحد » يكون له — على الرأى الذى نقده

(١) يعنى الجوهر الأزلئ الذى لا يصدر

عن شيء

(٢) الإشارة هنا الى الأفلاطونيين

- نصيب من الشر ، فان الشر نفسه أحد
المنصرين ، ولكن أصحاب الرأي الآخر^(١)
لا يعتبرون الخير والشر مبدئين ، مع أن
الخير هو المبدأ الأعلى في جميع الأشياء . لقد
أصاب الفلاسفة الذين ذكرناهم أولاً في
اعتبارهم « الخير » مبدأ ، ولكنهم لم يذكروا
على أى وجه هو كذلك ؛ هل هو غاية ،
أم محرك ، أم صورة ؟ ولأبندقليس أيضاً
رأى متناقض ؛ فانه يرى أن « الخير » هو
الحبة ، ولكنه مبدأ من حيث هو محرك
(لأنه يجمع بين الأشياء) ومن حيث هو
هيولى (لأنه جزء من المزيج)^(٢) . على أنه
لو اتفق أن الشيء الواحد يكون مبدأ من
حيث هو هيولى ومن حيث هو محرك معاً ،
فلا أقل من أن يكون وجود أحدهما
مختلفاً عن وجود الآخر . فمن أى وجه
إذن يمكن اعتبار « الحبة » مبدأ ؟ ومن
التناقض أيضاً أن نعتبر « الغلبة » غير

(١) يبنى الفيثاغوريين وسفيوسيفوس

(٢) أى المزيج الذى قال به أبندقليس وهو
المناسر الأربعة التى يعمل فيها مبدأ الحبة والثلبة

فانية ، فان الشر عنده هو (الغلبة) . أما
 أنكساغورس فيعتبر « الخير » مبدأ محركاً ؛
 فان العقل الذي افترضه يحرك الأشياء .
 ولكنه يحرك الأشياء إلى غاية يلزم بالضرورة
 أن تكون شيئاً غيره ، إلا على مذهبنا في
 هذه المسألة^(١) فاننا نعتبر صناعة الطب بمعنى
 من المعاني هي الصحة . على أنه من التناقض
 أيضاً ألا يفترض ضد الخير أى للعقل .
 ولكن جميع الذين يتكلمون عن الأضداد
 لا يستعملونها حتى تضع لهم آراءهم في صورة
 أخرى . ولم يشرح أحد منهم لم كان بعض
 الأشياء فاسداً والبعض الآخر غير فاسد ،
 فانهم يقولون إن الأشياء كلها صادرة عن
 مبادئ واحدة . زد على ذلك أن بعضهم
 يرى أن الأشياء الموجودة صادرة عن
 العدم ، والبعض الآخر — لكي يتحاكى
 ضرورة هذا القول ، جعل الأشياء جميعها
 شيئاً واحداً

زد على ذلك أنه لم يجب أن يوجد

(١) وهو اعتبار الملة الفاعلة والملة النائية
 شيئاً واحداً

صيرورة على الدوام؟ وما علة الصيرورة؟ لم
يجبرنا بذلك أحد. أما هؤلاء الذين افترضوا
مبدأين فيلزمهم افتراض ثالث — أى مبدأ
أعلى — وكذلك يلزم أصحاب المثل، وإلا
فما الذى جعل الأشياء تشارك فى المثل،
أو لم هى تشارك فى المثل؟ ويلزم الفلاسفة
الآخرين^(١) كلهم نتيجة حتمية هى أن
للحكمة التى هى العلم الأعلى ضداً. مع أن
هذا لا يلزمنا نحن، فإنه لا ضد لما هو
أول. فإن جميع الأضداد ذات هوى،
وكل ذى هوى وجوده بالقوة؛ والجهل الذى
هو ضد العلم يتصل بموضوع هو ضد موضوع
العلم — ولكن ما هو أول لا ضد له

فما المبدأ الأول فلا ضد له

(١) الإشارة هنا بوجه خاص الى أفلاطون :
قانون الجمهورية : ٤٧٧ — ٤٨٧ . و خلاصة
الفترة أن الذين يقولون بالتدين الوجود والعدم
يلزمهم أن يفترضوا ضداً للعلم الأعلى الذى هو
الفلسفة ، لأن العلم موضوعه توه وجودى
والجهل موضوعه تى. علمى ؛ واللم الأعلى
موضوع هو المبدأ الأول ، والجهل الذى هو
ضده موضوع علمى يلزم أن يكون ضد المبدأ
الأول ، ولكن ليس للمبدأ الأول ضد ، واذن
ليس للعلم الأعلى ضد

وإذا لم يوجد شيء غير المحسوسات ،
لم يكن مبدأ أول ، ولا نظام ولا صيرورة
ولا أجرام سماوية ، لكن يكون لكل
مبدأ مبدأ قبله كما يعتقد الالميون والفلاسفة
الطبيعيون جميعهم . أما إن وجدت «المثل»
أو «الأعداد» فلن تكون علة لشيء —
أو إذا لم يكن هذا — فهي ليست علة
للحركة على الأقل . وأيضاً كيف يوجد
المتحيز — المتصل — عن أجزاء غير
متحيزة ؟ فان العدد لا يكون عنه جسم
لا من حيث إنه محرك ولا من حيث هو
مثال . على أنه لا يمكن أن يوجد ضد
هو بالضرورة علة فاعلة أو محركة ، فان
الضد يمكن ألا يكون ، أو على الأقل
يكون فعله متأخراً عن وجوده بالقوة ،
ويكون العالم على ذلك غير أزلي ، ولكنه
أزلي : ويلزم منه تكذيب إحدى هذه
المقدمات : وقد ذكرنا كيف يكون
ذلك^(١)

(١) إشارة الى الجزء الأول من الفصل

(١) هكذا

السابع من هذه المقالة

ولم يفسر لنا أحد السبب الذي به نتخذ
الأعداد ، أو النفس والجسم ، أو يوجه عام
المثال والثبوت ؛ وليس في مقدور أحد أن
يفسر ذلك إلا أن يقول ما قلناه من أن
الحرك يجعلها واحدة . أما أولئك الذين
يقولون^(١) إن العدد « أول » ثم يكونون
منه الجواهر واحداً بعد الآخر يضعون
مبادئ مختلفة لكل جوهر ، فيجعلون
العالم مؤلفاً من مجموعة مفككة (لأنه لا
يؤثر جوهر في جوهر آخر بوجوده أو
بعدمه) ، ويذكرون لنا رؤساء كثيرين :
ولكن العالم يأتي أن تسوء رياسته
ليس من الخير حكومة الكثيرين ،
بل الحاكم ينبغي أن يكون واحداً

(١) يعني سيليوسفوس



شكل (١) — خريطة سطح الجبل الرابط بين الاسكتلندية والعموم
وهي تبين العلاقة بين ارضيات الجبل وخط كمبرج. واما البنية الجيولوجية (مطابق ١ : ١٠٠٠٠٠)

سواحل مصر

بقلم

أحمد محمد العدوى

مقدمة . — تعد مصر من بين البلاد ذات السواحل الطويلة فهى تمتد لمسافات كبيرة مطلة على البحر الأبيض المتوسط من جهة الشمال والبحر الأحمر من جهة الشرق ويبلغ طولها ٢٤٠٠ كيلومتر أى نحو ١٥٠٠ ميل^(١) وهى مع إمتدادها العظيم لا تشمل تعاريج كثيرة أو فجوات كبيرة تصعق فى الداخل اللهم إلا خليج السويس الذى يتعمق مسافة طويلة داخل البلاد

ساحل البحر الأبيض المتوسط

يمتد الساحل الذى يطل على البحر الأبيض المتوسط من قرب رفح فى اتجاه بين الغربى والجنوبى الغربى حتى بحيرة (سبخة) البردويل . وهو فى هذا الجزء رملى منخفض . ثم يتجه الساحل عند البحيرة نحو الشمال الغربى ثم إلى الجنوب الغربى صافئاً قوساً كبيراً منحنيماً نحو الشمال يبلغ طوله ٨٠ كيلومتراً ويضم إلى جنوبيه البحيرة المذكورة . وهى تتصل بالبحر بفتحة صغيرة تسدها أحياناً الرمال التى تقذفها الأمواج ، ولا يفصلها عنه إلا حاجز ضيق مكون من شطوط رملية كثيراً ما تغطي عليه مياه البحر وقت العواصف . وينتهى القوس الذى يحتضن البحيرة شمالى بلدة روماني ، وهنا يغير الساحل اتجاهه نحو الشمال الغربى بعد أن كان متجهاً نحو الجنوب الغربى فيتكون بين هذين الاتجاهين خليج بلوز الذى ينتهى قرب الطرف الشمالى لقناة السويس . ويظل الساحل فى هذا الاتجاه إلى ما

(١) تراجع مقالة الدكتور بول « Ball » فى تهويم الحكومة المصرية عن جغرافية مصر

بعد مدينة بورسعيد الواقعة عند طرف القناة وحتى مصب فرع دمياط . وعند هذا القسم الأخير من الساحل تقع بحيرة المنزلة التي لا يفصلها عن البحر سوى شريط ضيق من الأرض وهي تتصل به بفتحة ضيقة هي أشنوم الجميل^(١) ، والشكل العام للبحيرة مستطيل يتخللها عدد عظيم من الجزر تتراس في صفوف هي عبارة عن شواطئ البحر قديماً ، وهي مخططة جداً إلى درجة أن السفن المتوسطة الحجم التي تمر ما بين بورسعيد والمطرية ودمياط تجرى في مجرى إصطناعى محفور في قاعها . وفي كثير من أنحاء البحيرة لا يزيد العمق عن متر واحد . وتعد بحيرة المنزلة أكبر بحيرات مصر إذ تبلغ مساحتها نحو ٤٠٠٠٠ فدان أى أكثر من ٦٥٠ ميلاً مربعاً . وبعد مصب دمياط يأخذ الساحل في التقوس نحو الشمال حتى مصب فرع رشيد ، وتتوسطه هنا بحيرة البرلس التي تصلها كذلك بالبحر فتحة ضيقة هي بورغاز البرلس ، وتبلغ مساحتها نحو ١٤٠٠٠ فدان أى أكثر من ٢٣٠ ميلاً مربعاً . والساحل هنا منخفض يحفه كثير من الكبان الرملية كما في شمالى سيناء . وينتهى هذا القسم بمصب رشيد الذى يبرز كثيراً كما هو الحال عند مصب دمياط كنتيجة لازمة لتقدم رواسب النهر . وبعده يأخذ الساحل انجهاً عاماً نحو الجنوب الغربى ويستمر هكذا حتى خليج العرب ، ويضم في مبدئه خليج أبى قير الذى تقع إلى خلفه بحيرة إدكو المثلثة الشكل ولا تزيد مساحتها على ٣٥٠٠٠ فدان أى نحو ٥٧ ميلاً مربعاً . وهي تتصل بالبحر بمنفذ ضيق عند بلدة العديدة . وإلى جنوبى غربى خليج أبى قير توجد شبه الجزيرة الصغيرة التى تشغلها الآن مدينة الإسكندرية والتي كانت قبلاً جزيرة فرعون (Pharos) ثم ردم ما بينها وما بين الشاطئ فأصبحت شبه جزيرة . ويقع وراء الساحل في هذا الجزء الأخير بحيرة مربوط المستطيلة الشكل ، ولا تزيد مساحتها على ٥٩٠٠٠ فدان أى نحو ٩٦ ميلاً مربعاً^(٢) . وهي تختلف عن البحيرات السابقة بأنها لا تتصل بالبحر ولكن

(١) « أشنوم » محرفة عن كلمة يونانية ومعناها فتحة وكانت لبحيرة المنزلة فتحات أخرى سدها الشطوط الرملية أهمها أشنوم الدبة إلى شمالى غربى أشنوم الجميل وقد بقيت مفتوحة إلى أوائل القرن التاسع عشر

(٢) راجع أيضاً تقويم الحكومة المصرية لسنة ١٩٣٨

مياها تقذف إلى البحر بواسطة طليبات المكس . ويختلف الساحل في هذا القسم عما قبله ، فبعد أن كان رملياً منخفضاً يصبح هنا وتحف به في بعض جهاته تلال جيرية صلبة يظن أنها كانت كُباناً من مواد متفتتة هي بقايا قواقع بحرية ألُفم بعضها مع بعض فتكونت منها هذه الصخور الجيرية القائمة^(١) . ويستمر الساحل على هذا النظام في جهات كثيرة غربي الإسكندرية وما الصخور الجيرية القريبة من المنكس التي يستعملها أهل الإسكندرية للبناء إلا من هذا النوع

بعد خليج العرب عند خط طول ٢٩° شرقاً يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً بين الغربي والشمالي الغربي ويستمر هكذا حتى رأس حليلة قرب سيدى برانى عند خط طول ٣٦° شرقاً تقريباً . غير أن هذا الاتجاه العام في الساحل يتخلله تعرجات عديدة . ففى جهات يشاهد أن الساحل يتجه نحو الغرب كما هو الحال بين رأس الصبغة وخليج الكايس وعند مرسى مطروح . وفى جهات يتجه فجأة نحو الشمال بل وبرز في البحر على شكل رؤوس كما هو الحال عند رأسى الكايس وعلم الروم اللذين يحصران بينهما خليج أبى حشيفة . ولعل هذا الاتجاه الفجائى نحو الشمال وتكون الرؤوس ناتج عن اقتراب حافة الهضبة ذات الصخور الجيرية الميوسينية الصلبة من البحر في هذه الجهة . ويلاحظ أيضاً اقتراب خط كتور ١٠٠ متر من الساحل في الجهات المذكورة^(٢) ، كما يشاهد على العكس أن الساحل يتقوس إلى الجنوب في الجهات التي تتعدى حافة الهضبة المذكورة عن البحر ، ويرى هذا على وجه الخصوص في خليج العرب . وعند سيدى برانى يتجه الساحل ثانية نحو الجنوب الغربي ويستمر هكذا حتى السلوم ثم يتجه فجأة نحو الشمال وبذا يضم في هذا الجزء خليج السلوم المتسع . وهنا أيضاً تشاهد ظاهرة ابتعاد الهضبة الجيرية الميوسينية عن البحر وبالتالي تقوس الساحل نحو الجنوب وتكون خليج السلوم . أنظر الخريطة (شكل ١)

(١) مراجع كتاب الدكتور هيوم *Geology of Egypt* جزء أول صحيفة ٥٧ ومراجع كتاب *Hume and Hoopes, Soils and Water Supply of the Mariout District*.

(٢) تراجع خريطة مصر الطبيعية الدولية مقياس $\frac{1}{1,000,000}$ وكذلك خريطة مصر الجيولوجية

وهناك من الظواهر في ساحل البحر الأبيض المتوسط ما تستلزم أهمية دراسة خاصة مثل :

(١) خطوة من الجزائر. فهو بذلك يختلف عن ساحل البحر الأحمر في مصر، ولعل السبب في ذلك أولاً : إنسباط الساحل وتدرجه وعدم وجود مرتفعات هامة بجواره كان يمكن أن تقطع من الأرض بالتربة البحرية وتحول إلى جزر. والمعروف لنا أن التربة البحرية ضعيفة الأثر في السواحل المنخفضة^(١) لأن عندها تنكسر الأمواج بعيدة عن الساحل وقبل وصولها إليه ثانياً : يضاف إلى ذلك أن الرياح الغالبة على هذا الساحل بضعة مائة في، الربيع والصيف والحريف هي الرياح الغربية أو الشمالية الغربية بينما تقل الشمالية، أما في الشتاء فهي الرياح الجنوبية الغربية^(٢). ومن هذا نرى أن الرياح الغالبة ليست عمودية على اتجاه الساحل وهذا مما يساعد على ضعف التربة البحرية، وعلاقتها باتجاه الرياح أمر معلوم. ثالثاً : على الرغم من أن هذا الساحل تآثر بحركة هبوط حديثة^(٣) وعلى الرغم من أن السواحل الماطلة تشتمل عادة على كثير من الجزر وأشباهاها فحين لا نشاهد ذلك هنا، ولا شك أن هذا راجع إلى الحقيقة التي ذكرناها وهي انخفاض الشاطئ بوجه عام وتدرجه وعدم وجود جبال أو مرتفعات هامة كان يصح أن تتحول إلى جزر بالهبوط. وكل ما قد نتج عن هذا الهبوط هو أن بعض التلال التي كان أصلها كياناً رملية ملتصمة بجوار الشاطئ قد اقتربت من منسوب الماء فتعرضت لتأثير الأمواج خصوصاً وقت المد العالي فتفتت أجزاء منها وانتثرت بقرب الشاطئ، وهذا ما يشاهد غربي مدينة الإسكندرية^(٤). رابعاً : علم وجود المرجان في البحر الأبيض المتوسط بجوار

(١) راجع كتاب الدكتور هيوم المذكور جزء أول صحيفة ٢١٧

(٢) راجع كتاب الاستاذ محمود حامد (الظواهر الجوية في القطر المصري) صحيفة ١٣٧

وراجع الأطلس للتبيولوجي للقطر المصري عمل مصلحة المساحة

(٣) راجع كتاب الدكتور هيوم المذكور صحيفة ١٩٠ وتراجع مقالة بارنو, ΒΑΡΝΟΥ,

Paléogéographie de l'Égypte جزء ٣ من مطبوعات المؤتمر الجغرافي لسنة ١٩٢٥

(٤) راجع أيضاً كتاب الدكتور هيوم المذكور عن نفس الموضوع

السواحل المصرية لم يساعد على تكون شطوط أو جزر مرجانية على عكس ما نراه على ساحل البحر الأحمر

(٢) إختلاف عمق البحر أمام الساحل في أجزائه المختلفة : يشاهد أن البحر يأخذ في العمق بسرعة في الجزء الواقع بين السلوم وخليج العرب وبالتدرج بين هذا الخليج والحدود الشرقية، أو بكلمة أخرى أن البحر عميق في الجزء الواقع إلى شمالي الصحراء الغربية وضحل نسبياً إلى شمالي الدلتا وشبه جزيرة سيناء. نخط عمق ١٠٠٠ متر يبتعد عن رأس خليجة بمقدار ٣٠ كيلومتراً، فقط وعن مرسى مطروح بمقدار ١٤ كيلومتراً، وعن رأس الكنايس بمقدار ٢٠ كيلومتراً، وعن رأس الضبعة بمقدار ٢٤ كيلومتراً بينما يبتعد عن خليج العرب بمقدار ٤٤ كيلومتراً، وعن الإسكندرية بمقدار ٦٤ كيلومتراً، وعن بورسعيد بمقدار ١٢٠ كيلومتراً، وعن العريش بمقدار ٩٤ كيلومتراً، وعن رفح بمقدار ٧٨ كيلومتراً. ومما يستحق الملاحظة أن خط عمق ٣٠٠٠ متر لا يبعد عن مرسى مطروح إلا بمقدار ٧٢ كيلومتراً فقط، بينما خط عمق ١٠٠ متر يبعد عن بورسعيد بمقدار ٦٢ كيلومتراً^(١). أما تحليل ذلك فمما ظاهر بين، فهناك أمام الدلتا تكثر الرواسب التي يقذف بها النيل في البحر كل عام فتتراكم في قاع البحر وتعلو فكون سبياً في قلة عمقه. أما أمام ساحل شبه جزيرة سيناء، فإن التيار الجرى الذي يجرى أمام سواحل افريقية الشمالية آتياً من غربي البحر الأبيض المتوسط متجهاً نحو الشرق^(٢) يحمل من المواد والرواسب من السواحل التي يمر عليها خصوصاً رواسب ومقذوفات نهر النيل ما ينحى بها عند الركن الجنوبي الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، أي أمام ساحل سيناء، فترسب هناك وتسبب ضوئله. ومما يساعد على هذا الارساب ضعف قوة التيار عند تغيير اتجاهه قرب ساحل فلسطين. وإذا عرفنا كل ذلك أمكننا أن نفلل عدم تكوين مثل هذه الرواسب أمام ساحل

(١) تشاهد خريطة مصر الطبيعية مقياس ١:٢٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة الساحة للمصرية

(٢) راجع كتاب TARR, College Physiography صحيفة ٦٩٠ وكتاب LAKE, Physical

الصحراء الغربية وبالتالي عمق البحر هناك . وبمناسبة هذا يجب أن نشير إلى أن السبب في بناء الحاجز الذي بنى عند مدخل قناة السويس هو دفع الرواسب التي يأتي بها التيار الجرى المذكور وإبعاده عن مدخل القناة . وكل من يزور مدينة بورسعيد يشاهد مقدار تلك الرواسب المتراكمة غربي الحاجز والتي يزداد بها عرض شاطئ المدينة سنة بعد أخرى زيادة محسوسة أو بكلمة أخرى أن أرض المدينة تمتد باطراد نحو الشمال على حساب البحر^(١) . ومما تجب ملاحظته أن خط عمق ١٠ متر يصل إلى أقرب نقطة إلى الشاطئ أمام قناة السويس . وهذا هو السر في جعل نهايتها عند هذه النقطة دون غيرها (٣) كثرة وجود الكبان الرملية من أنواع مختلفة محاذية للساحل : وقد أشرنا إليها من قبل ، وهذه الكبان تختلف في شمالي الصحراء الغربية عنها في شمالي الدلتا ، فهي في الحالة الأولى مكونة من مواد متفتتة أغلبها من قواقع بحرية ، تمزج أحيانا برمال سيليسية ثم نراها وقد ألحمت بمساعدة مياه الأمطار وإذابتها لبعض جزئياتها قد كونت كتلا قائمة بجوار الساحل ، وأن لون المياه الأزرق الباهت في كثير من جهات الساحل يرجع إلى وجود مثل هذا الرمل الأبيض الحبيبي . بينما الكبان في الحالة الثانية أى في شمالي الدلتا مكونة من رمال حملتها الرياح الجنوبية الغربية من أرض الدلتا نفسها كما يدل على ذلك شكلها ، وترتيبها وبعضها من رمال الصحراء الغربية^(٢) . أما كبان ساحل شبه جزيرة سيناء فهي رمال سيليسية في الغالب مصدرها من الصحراء الغربية قد حملتها الرياح الجنوبية الغربية والغربية . على أن البعض يعتقد أنها من المواد

(١) يشير Dareesy في مقاله *Les branches du Nil sous la XVIII^e dynastie* في مجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٧ عدد ٢ صحيفة ١٠٦ أن شارع أوجيفي كان واقما على البحر منذ عهد قريب ويشير Lorin في مقاله صحيفة ١٥٦ في كتاب *L'Égypte* الذي صدر بمناسبة مؤتمر الملاحة سنة ١٩٢٦ أن ساحل البحر في مبدأ عهد المدينة كان في محاذة فنار بورسعيد وأن كل الأراضي الواقعة شمالي ذلك تكونت من الرواسب المذكورة في الخمسين سنة الأخيرة . وتسبب هذه المسألة مشاكل للبلدية بإعادة تنظيم الشوارع للطلقة على البحر باستمرار وكذلك لأصحاب الأملاك الذين يمولون على بناء بيوتهم مواجهة البحر فأذا بهم بعد بضع عشرات من السنين يجدونها داخل المدينة (٢) ناقش هيوم هذا الموضوع في كتابه المذكور آنفاً جزء أول صحيفة ٥٧

التي يحملها تيار البحر الأبيض المتوسط الآتي من الغرب^(١) ولكننا نميل إلى الأخذ بالرأى الأول فيما يتعلق بهذه الكبان المجاورة للساحل، لأن الرأى الثانى مبني على الأخذ بفكرة إرتفاع الساحل في الجزء الغربى وظهور الرمال من البحر فإذا كان هذا صحيحاً فلا يمكن تطبيقه على الجزء الأوسط والشرق وقد دلت الإبحاث على أنه قد هبط حديثاً (٤) كثرة وجود المستنقعات والبحيرات بجوار السواحل : قد أشرنا قبل الآن إلى البحيرات الكبيرة التي تحف الساحل شمالى شبه جزيرة سيناء وشمالى الدلتا وهذه ككل البحيرات التي تحتل دالات الأنهار ترجع نشأتها الأولى إلى عدم تكامل الارساب النهرى في بعض البقاع فتبقى هذه منخفضة على شكل بحيرات أو مستنقعات ، ويساعد على انفصالها عن البحر تكون الشطوط الرملية والغرينية بينها وبينه فيتم انفصالها أو يكاد . ولا نزاع في أن نشأتها ترجع إلى هذه الحقيقة مهما تكن العوامل التي جعلت بحيرات شمالى الدلتا تأخذ شكلها الحالى

ومن الثابت أنه قبل تكون بحيرة المنزلة الحالية كان يقع بجوار الساحل مكانها عدد من البحيرات والمستنقعات الصغيرة تحتل فروع النيل القديمة عند مصباتها^(٢). ويقال مثل ذلك عن بحيرة البرلس كما تدل على ذلك نظرة واحدة إلى خريطة الوجه البحرى الطبيعية^(٣). وربما كانت تلك المستنقعات ممتدة كثيراً إلى الداخل حول البحيرة الحالية . وحتى في وقتنا الحالى نجد كثيراً من البقاع حول بحيرة البرلس ينخفض منسوبها عن منسوب

(١) تراجع مقالة حسن بك صادق *Scientific Study of Scenery in Sinai* في مجلدات المؤتمر الجغرافى جزء ٣ صحيفة ١٤٧ ويراجع معها رأى BARNON, Vaughan Cornish في كتاب هيوم المذكور صحيفة ٥٢

(٢) كان للنيل عدة فروع في منطقة بحيرة المنزلة وكانت تصب في البحر مباشرة وأضرها الفرع البلوزى والفرع الثانى والفرع اللنديسى ويمكن تتبعها في أطلس خرائط الدنيا جزء ٣ عمل مصلحة المساحة ، وكذلك في خرائط (أسفل الأرض) التي أصدرها أخيراً الأمير عمر طوسون وكذلك في الخريطين للمحتين مقالات Darsney في مجلة الجمعية الجغرافية للجمعية مجلد ١٧

عدد ٢ و ٣

(٣) عمل مصلحة المساحة للصرة مقياس ١ : ٣٠٠,٠٠٠

البحر . وأغلب النخز نشأة بحيرية إذكو ومربوط كانت على هذا النحو أيضاً فهناك حول بحيرة مربوط خصوصاً إلى شرق وأجنوب مساحت كبيرة تقع تحت منسوب البحر . وحتى منسوب بحيرة نفسها يتراوح بين مترين وثلاثة تحت سطح البحر ولا يمكن أن يكون هذا لكنه ناتج عن هبوط حديث كما هو الحال في بحيرة المنزلة إذ أن بحيرة مربوط كانت موجودة من قديم وكانت أكثر اتساعاً وأكبر أهمية مما هي الآن^(١) وليست هي بنت قرن من الزمان كما يحيل لنا من كلام هيوم أنها ظهرت نتيجة غير الانحلال لأرضها بالماء في أول القرن التاسع عشر^(٢) .

ويجب أن نذكر ثانياً أن تكون الشطوط الرملية بجوار الساحل عامل مهم في تشكيل هذه البحيرات الساحلية فقد تساعد على عزلها عن البحر كما هو الحال على سواحل ألمانيا وهولاندة وجنوبي غرب فرنسا . وعندنا أن بحيرة مربوط قد عزلتها عن البحر شطوط تقع بينها وبين خليج أبي قير وليست بينها وبين البحر من جهة الاسكندرية ، حيث ان ما يقع بينهما في هذه الجهة الأخيرة نتوءات من الحجر الجيري تكونت في عصر البليستوسين أي قبل ظهور الدنيا . أما من جهة خليج أبي قير فبحيرة مربوط يفصلها عن المنخفض الذي كانت تشغله بحيرة أبي قير^(٣) حاجز تجرى عليه الآن ترعة المحمودية وسكة حديد مصر والاسكندرية ، وربما كان هذا عبارة عن شطوط رملية قوتها فيما بعد يد الإنسان ولا بد وأن يكون ذلك مبدأ عهد الاسكندرية حيث حفرت ترعة الاسكندرية مبتدئة من فرع رشيد عند الرحمانية لتمد المدينة بالمياه . ومثله تماماً حاجز يفصل خليج أبي قير عن منطقة بحيرة أبي قير ، وهو بلا شك شطوط رملية أيضاً قوتها يد الإنسان وذلك

(١) في زمن الرومان كانت للاسكندرية ميناء على البحيرة فوق في أميتها ميناءها البحرية وكانت تحمل اليها التجارة من داخل البلاد

(٢) تراجع كتاب الدكتور هيوم المذكور جز . أول صحيفة ١٩٠

(٣) هذه البحيرة كانت تشغل المنخفض الواقع الى غربي خليج أبي قير مباشرة وأخذت في الجفاف ثم أمتت بحجبتها شركة أرلوى أبي قير

في عصر تاريخي قديم فجعلنا جسراً لا نعرف من الذي قام به على وجه التحقيق^(١). ولعل انفصال الجيرتين المذكورتين عن البحر تماماً بهذه الجسور هو الذي أدى إلى جفافهما تدريجاً فتركنا مساحات كبيرة من الأراضي الجافة حولها وهي الباقية الآن تحت منسوب سطح البحر، ثم أصبح مصدر المياه لها الأمطار والترع والمصارف الآتية من النيل أو من الرشح سواء أكان من أرض الدلتا أم من البحر. ولذا كان يزيد منسوبها فزيد مساحتها في وقت الفيضان ويحدث العكس في وقت التخريق حيث كانتا تظهران كستنقعات ضئيلة. وكثيراً ما كان البحر يطغى على بحيرة أبي قير (المعدية)^(٢) إذا ما ضعف جزء من الجسر الحامي لها^(٣) كما حدث سنة ١٧٨٠. وهذا الطغيان من وقت لآخر هو الذي أحدث الارتباك لبعض الرحالة والجغرافيين في القرون الوسطى وما بعدها وجعل البعض يخلط بينها وبين بحيرة إدكو، ويرجع ذلك إلى ظهورها متسعة كبيرة في وقت ثم صغيرة ضئيلة أو معدومة في وقت آخر إذا ما أصلحت الجسور. وقد قام مجد على باشا بإصلاح الجسور نهائياً. ومنذ ذلك الوقت أخذت تنبخر مياه البحيرة وتتحول إلى أرض حتى جفت تماماً سنة ١٨٩١، وتناولت تجفيفها الهائي شركة أراضي أبي قير حيث حصلت على هذا الامتياز سنة ١٨٨٧

أما طغيان البحر على بحيرة مريوط^(٤) فقد حدث في أبريل سنة ١٨٠١ نتيجة قطع الانجليز لجسور ترعة الاسكندرية^(٥) التي كانت تفصل بين بحيرة أبي قير وبحيرة مريوط

(١) لم يذكر لنا التاريخ أي اتصال بين بحيرة مريوط والبحر فلا بد أن انفصالها عنه حدث قبل التاريخ ولكن الغالب أن بحيرة أبي قير فصلت زمن العرب

(٢) كانت هذه البحيرة تسمى أحياناً بهذا الاسم وكان البعض يخلط بينها وبين بحيرة إدكو فيسمى الأخيرة ببخيرة للمدية خطأ

(٣) تراجع مقالة *Comuz, Alexandrie musulmane* مجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٦ عدد ٢ صحيفة ١١٣ وتشاهد الخريطة المرسومة سنة ١٧٩٨ وللنشورة في صحيفة ١٤١

(٤) لوصف طغيان البحر على البحيرة وما يتعلق به تراجع المقالة المذكورة صحيفة ٢٨٢ عدد ٤ مجلد ١٦ من المجلة المذكورة

(٥) تراجع الخريطة القديمة من عهد نابليون وللنشورة في عدد ٧٢ (سبتمبر) سنة ١٩١٢ من مجلة *Cairo Scientific Journal*

فندفع ماء البحر عن طريق البحيرة الأولى نحو الثانية وكان الفرق بين منسوبيهما ثلاثة أمتار. ثم أصبحت بحيرة سنة ١٨٠٢ ثم قطعت ثانياً في أغسطس سنة ١٨٠٣، ثم أصلحها نهياًً بعد على بش سنة ١٨١٦. ومنذ ذلك الوقت ومنسوب البحيرة أخذ في الانخفاض بعد أن كان قد وصل إلى مستوى البحر، وساحتها أخذت في الصغر بعد أن كانت قد وصلت إلى بُعد الخط من شرقه وقلب مربوط غرباً. واتصر ورود الماء إليها فيما بعد من الترع والمصارف الآتية من النيل ومن الرشح والأمطار. وفي سنة ١٨١٩ حفر محمد علي باشا ترعة الحمودية فتحل محل "ترعة القديمة"

أما بحيرة رذكو فالظنون أنها كانت متصلة اتصالاً تاماً بخليج أبي قير إلى وقت تاريخي قريب ربما كان القرن السابع عشر^(١)، حتى فصلتها عنه تلك الشطوط الرملية والغرينية. وقد كان الفرع الكائن من عوامل تكوينها^(٢). وإلى يومنا الحالى لم يتم انفصال البحيرة عن البحر فمى تصل به بمنفذ عند بلدة المعدي ولذا فمنسوبها في منسوب سطح البحر بوجه عام. فهي في ذلك مثل البردويل والمنزلة والبرلس ولكن على العكس من ذلك بحيرة مربوط

وإذا ولينا نظرنا شطر بحيرة المنزلة رأينا مثل هذه الشطوط مستطيلة متوازية واقعة شرق مصب دمياط ومتجهة من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى. وهذه الشطوط قد عزلت البحيرة عن البحر في ذلك الركن، وإذا بحثنا عن منشأ وجدناه في مصب فرع دمياط وما يأتى به من الرواسب التى قذف بها التيار البحرى الآتى من الغرب وسواها على هذه الصورة. ويلاحظ هنا أنه بينما يزداد الجانب الشرقى من مصب دمياط فإن الجانب الغربى عند رأس البر يتآكل. أما الشطوط التى تمتد من أشتوم الجميل إلى بورسعيد ثم تمتد جنوباً بشرق فتجد سهل الطينة الذى كان يشغله جزء من بحيرة المنزلة فإن منشأها أيضاً المواد التى أتى بها الفرع المنديسى والفرع الثانى

(١) أنظر الخريطة المرفقة بمقالة Combe المذكورة مجلد ١٦ عدد ٢ صحيفة ١٢٧

(٢) راجع كتاب هيوم *Geology of Egypt* جزء ١ صحيفة ٥٦

أما بحيرة البرلس فمن المحتمل أنها تكونت بهذه الطريقة، وربما تكون بحيرة البردويل الأولى قبل الهبوط الحديث قد تكونت أيضاً بنفس الطريقة إذ أن الجيرتين متشابهتان في شكلهما . وبما يساعد على هذا الاعتقاد أولاً : كثرة الرواسب والشطوط في هذا الجزء من الساحل ووجود مصب فرع رشيد غربي البحيرة الأولى ومصب الفرع البلوزي غربي البحيرة الثانية . وثانياً : أن ما يفضل كلاً من الجيرتين عن البحر هي أزرع ضيقة منتظمة الشكل تمتد شرقاً وغرباً ولا بد أن يكون تيار البحر الأبيض المتوسط نفسه هو الذي جعل الرواسب تتأخذ ذلك الشكل والاتجاه . فضمت المساحات المائية إلى داخلها وهي البحيرات مع كل ما ذكر فحقن لا نفى عامل الهبوط الذي حدث على ساحل مصر من المسؤولية في زيادة مساحة معظم البحيرات الكبيرة الواقعة على الساحل كما هو الحال في بحيرة البردويل^(١) والبرلس ومريوط وإدكو والمنزلة كما أن ظاهرة الهبوط تجلى على وجه الخصوص في بحيرة المنزلة بكثرة الجزر التي فيها وآثار البلاد والقرى التي كانت مزدهرة قديماً وزاها الآن داخل حدود البحيرة أو ما حولها من المستنقعات . وتعد مدينة تانيس عاصمة الدلتا في الأسرة الواحدة والعشرين أحسن مثل لذلك وكانت تقع قرب صان الحجر الحالية^(٢) ومثلها مدينة تانيس وكانت تقع جنوبي غربي بورسعيد^(٣) وكانت مركزاً كبيراً للنسوجات الدقيقة في زمن الغز وهدمها الملك الكامل سنة ١٢٢٧ م^(٤) وهناك غير هذا أدلة كثيرة لا تترك مجالاً للشك في حدوث حركة الهبوط التي تعرض لها ساحل مصر الشمالي في معظم أجزائه في العصر الجيولوجي الحديث بل وفي

(١) تراجع مقالة BARTHOUX, *Paleogéographie de l'Égypte* صحيفة ٩٤ جزء ثالث من مطبوعات المؤتمر الجغرافي سنة ١٩٢٥ ولاحظ رسم البحيرة قبل الهبوط ويبدو

(٢) تراجع المقالة المذكورة صحيفة ٩٣ ثم تراجع كتاب BREASTED, *History of the Ancient Egyptians* صحيفة ٣١٤ و ٣٥٧

(٣) أنظر الخريطة الطبيعية للدلتا مقياس ١ : ٣٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة للساحة عام ١٩٢٩
(٤) اقرأ مقالة Darensy المذكورة آنفاً صحيفة ٩٠ عدد ٢ مجلد ١٧ من مجلة الجمعية الجغرافية

الملكية وتراجع كتاب Stanley LANKFORD, *History of Egypt in the Middle Ages* صحيفة ١١٢

العصر التاريخي . ومن الأدلة في غربي الدلتا ما لوحظ في منطقة الاسكندرية من دخول مياه البحر إلى الأجزاء السفلى من مقبرة البطالسة^(١) وهبوط الأرصعة اليونانية القديمة^(٢) ثم هبوط خليج ساحل أبي قير حول منطقة مصب الفرع الكانوبي وذلك في القرون الوسطى . أما إذا انتقلنا إلى شرق الدلتا في شمالي سيناء وجدنا آثاراً تحت منسوب الماء الآن بجوار بلدة المحمدية في الطرف الغربي لبحيرة البردويل^(٣)

أما حدوث هذا الهبوط فإمر لا يبعد تصوره أو تعليله إذ أن أرض مصر لا تزال ميداناً لحركات تكوينية يظهر لنا بعضها على شكل زلازل يذكر الأحياء منا بعضها مرات متتالية ويذكر المؤرخون الكبير منها في كتبهم . ومن أهمها زلزال ٣ أغسطس سنة ١٣٠١ م الذي اجتاحت البلاد كلها^(٤) وعندها زلزال سنة ٩٣٤ و ٩٥٤ و ١٢٠٢ م وغيرها كثير . وبعض هذه الحركات تظهر على شكل ارتفاع تدريجي كما هو الحال على جانبي خليج السويس (وسنشير إلى ذلك فيما بعد) أو انخفاض تدريجي كما هو الحال على ساحل البحر الأبيض المتوسط وفي هاتين الحالتين الأخيرتين لا يظهر أثر الحركة إلا بعد أجيال عديدة . ومنذ عصر الميوسين وأرض مصر في قلقلة مستمرة كانت شديدة في ذلك العصر . أما في عصرنا الحديث فلا نشاهد إلا ذيوها . ولا يستحيل علينا أن نتصور ساحل البحر الأبيض المتوسط في مصر وهو يهبط تحت ثقل الكميات الهائلة من الرواسب التي يأتي بها النيل عاماً بعد عام من داخل القارة ثم الرواسب التي يأتي بها تيار البحر من الغرب إلى الشرق . وإذا آمننا بصحة نظرية (توازن القشرة)^(٥) التي تكاد تصبح في حكم القانون والتي يعتمد

(١) اقرأ بقية مقالة Daremy المذكورة في نفس المجلة مجلد ١٧ عدد ٣ صحيفة ٢٠٦ وتراجع

مجلة Cairo Scientific Journal عدد ٧٣ سنة ١٩١٢ صحيفة ٢٣٤

(٢) تراجع كتاب HOGARTH, The Noarer East صحيفة ٨٤

(٣) تراجع مقالة بلوتو ثم مقالة Daremy صحيفة ٩٣ و ٩٤

(٤) تراجع كتاب ستانلي لينبول المذكور صحيفة ٨١ و ٨٨ و ٢١٦ و ٣٠١ ثم تراجع مقالة

دارسي المذكورة مجلد ١٧ عدد ٣ صحيفة ٢١٩

(٥) لفهم كنه نظرية توازن القشرة Isostasy اقرأ كتاب Joly, The Surface History of the

Earth وكتاب STEEN, The Unstable Earth ودائرة المعارف البريطانية

فيها أغلب الجيولوجيين في العصر الحاضر أصبح من السهل علينا تحليل المهبوط على هذا الساحل^(١)

ويحذر بنا أن نشير هنا إلى الرأي الذي يقول بحركة ارتفاع في جزء من ساحل البحر غرب بحيرة البردويل عند مصب الفرع البيلوزي القديم . أشار إلى هذه الحركة المذكور حسن بك صادق والأستاذ بارتو^(٢) وغيرهما ، ويستدلون عليها بوجود آثار مدينة بيلوز بعيدة عن الساحل بنحو ٣ كم . الآن ، بينما كانت قديماً واقعة على المصب تماماً . على أننا لا نميل إلى الأخذ بهذا الرأي وذلك لصعوبة تصور حركتي هبوط وصعود في وقت واحد وفي أجزاء متقاربة في ساحل واحد خصوصاً وأن أدلة تأثر أغلب نقط الساحل بالمهبوط قوية كما ذكرنا . أما عن وجود آثار مدينة بيلوز بعيدة عن الساحل الآن فمن السهل تحليل ذلك بأن المدينة كانت على هذا البعد نفسه من مصب الفرع البيلوزي قديماً كما هو حال دمياط ورشيد وموقعها من مصبي النهر بعيدتين عن البحر وذلك للابتعاد عن الرواسب والشطوط التي تقع عادة عند المصبات . وإذا كان بعض المؤرخين أو الجغرافيين القدماء قد وصف مدينة بيلوز بأنها واقعة عند المصب فهذا من باب عدم الدقة في التعبير كما نقول نحن مثلاً (أن دمياط واقعة عند مصب دمياط) . ورب قائل يقول أن حركة الصعود هنا لها علاقة بحركة الصعود على جانبي خليج السويس . فردا على ذلك نقول أن حركة الارتفاع عند خليج السويس هي من ذيول حركة الانكسارات العظيمة في منطقة البحر الأحمر في الزمن الجيولوجي الثالث ولم يصل مداها إلى البحر الأبيض المتوسط . ثم أننا إذا أخذنا بنظرية توازن القشرة استحالة علينا

(١) أشار حسين سرى باشا إلى هذا الموضوع في مذكرته عن أطلس مصر التي قدمها للمؤتمر الجغرافي الذي عقد في كبرج سنة ١٩٢٨ وقد طبعت هذه المذكرة ضمن أبحاث اللندنيين المصريين وقد أشار كثير من الكتاب إلى ما يغارب هذا الرأي ومنهم Joudet وقد قل عنه Daressy في مقاله المذكور

(٢) تراجع مقالة بارتو للمذكورة آنفاً صحيفة ٩٤ ومقالة حسن بك صادق *Scientific Study of Scenery in Sinai*

أن نأخذ بأي رأى يقول بحركة ارتفاع على ساحل البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث . وقد ربط المذكور عهد عوض^(١) حركة الارتفاع المشار إليها بحركة ارتفاع يقول أنها حدثت إلى شرق وادى النيل وأثرت في اتجاه مجراه في جهات مختلفة . وعندنا أن هذه الحركة الأخيرة قد يكون لها ارتباط بالحركة التي على جانبي خليج السويس والتي ذكرت قبل الآن ولكنها لم تمتد إلى شمالي شرق الدلتا ، ولا نظن أن التطور الذي حدث في فروع النيل القديمة أو زوالها ناتج عن حركة من هذا القبيل وإلا لكان الزوال قاصراً على الفروع الشرقية فقط . والواقع أن الفرع الكانوي غربى فرع رشيد والفرع السيني بين فرعى دمياط ورشيد قد زال أيضاً كما زال غيرهما من الفروع الشرقية بدل ان تزداد أهميتهما . وإذا أردنا أن نعلل ذلك التطور وجب علينا أن نطرق باباً آخر مثل الارساب سواء أكان يجوار الشاطئ أم في الداخل خصوصاً في سهل منبسطة كدلتا النيل يسهل فيه تحول المجارى المائية من حالة إلى أخرى ومن جانب إلى آخر . وقد تحول كثير من الفروع أو أجزائها أيضاً إلى زرع كما هو الحال مع بحر موسى والبحر الصغير والترعة البوبهة . ومثل هذا يقال عن التطور الذي حدث في فرعى دمياط ورشيد من ازدياد عرض فرع رشيد وازدياد مقدار تصرفه وانضمار فرع دمياط . وهذا التطور ينسبه البعض إلى الارتفاع المذكور ويقولون أن حدوث الارتفاع إلى شرق الدلتا وميل أرضها نحو الغرب كان سبباً في اندفاع أكثر مياه النيل إلى فرع رشيد وأقلها إلى فرع دمياط فغظم الأول وتضاؤل الأخير . وهذا رأى لا نميل الأخذ به قط ولا نظن أن هذا التطور يحدث من مثل ذلك الفرض الموهوم خصوصاً وأنها لا ترى أى ميل في أرض الدلتا من الشرق إلى الغرب بل كل الميل من الجنوب إلى الشمال^(٢) بنسبة واحدة في شرقها وغربها . ولقد أشار حسين سرى باشا في كتابه (علم الرى)^(٣)

(١) أنظر كتابه (نهر النيل) صحيفة ١٥٥ و ١٦٧ طبع مصر سنة ١٩٣٠

(٢) أنظر خريطة الدلتا الطبيعية عمل مصلحة المساحة مقياس ١ : ٣٠٠,٠٠٠

(٣) تراجع كتابه (علم الرى) جزء أول صحيفة ١٥ طبع مصر سنة ١٩٣٣

إلى أن الفرعين كان تصريفهما واحداً قبل عهد القناطر الخيرية وقد نشأ انضمار فرع دمياط وازدياد فرع رشيد عن الزعة الفرعونية التي كانت تأخذ من الفرع الأول نحو ثلث مائة وتقذف به في الفرع الثاني، هذا فضلاً عن الترع الكثيرة التي كانت تأخذ من فرع دمياط بدون حساب ولا ضابط كبحر موسى والبوهية والباحورية والخضراوية وبحر شبين. ويؤيد ذلك أن عرض فرع دمياط في مبدئه يبلغ ٤٠٠ متر وفي نهايته نحو ٢٠٠ متر فقط. فمياه فرع رشيد الغزيرة كانت تنحرف في جوانبه فتزيد في اتساعه بينما مياه فرع دمياط القليلة البطيئة كانت تساعد على الارساب في الجوانب فيضيق المجرى. ثم أننا إذا علمنا أن الفرعين يكادان يتساويان في الطول وأنها يبدآن من منسوب واحد وينتهيان عند مستوى سطح البحر وجب علينا أن نعلم إمكان انخفاض جوانب فرع رشيد عن فرع دمياط. ومن هذا كله يتبين لنا علم إمكان حدوث حركة الارتفاع المشار إليها في شرق الدلتا على الساحل أو قريباً منه

أما زمن بدء حركة الهبوط في الساحل الشمالي فيرجعها هيوم الى القرن السادس الميلادي^(١) والواقع أن التاريخ يثبت أن كثيراً من المعالم التي زالت كانت موجودة قبل ذلك القرن. ويصح هنا أن تتساءل هل الحركة بدأت في ذاك الوقت فقط؟ وما هو العامل الجيولوجي الذي أدى إليها؟— الذي نعلمه أنه في آخر عهد البلستوسين حدثت حركة إرتفاع عند الساحل أعقبتها ظهور تلك الطبقات التي تحفه على طول الطريق تقريباً^(٢) ومن بينها طبقات بحيرية ساحلية على منسوب ستة أمتار ومنها الكبان الرملية الجيرية التي أشرنا إليها سابقاً^(٣)

وفي أول العصر الجيولوجي الحديث كانت الدلتا خطت خطوات واسعات نحو التكوين داخل الخليج الذي كان يشغل مكانها حتى وصلت الى مداها الحالي تقريباً

(١) أنظر كتاب هيوم جزء أول صحيفة ١٩٠

(٢) أنظر خريطة مصر الجيولوجية الحديثة مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة للساحة للصربية

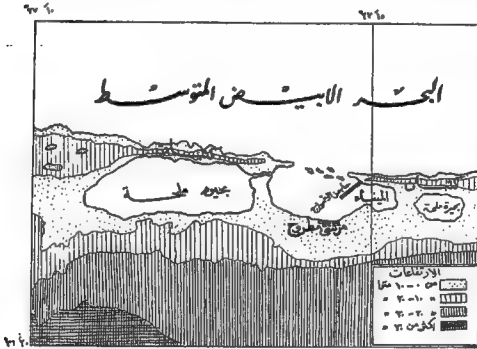
(٣) اقرأ كتاب هيوم وهيوز المذكور آنفاً صحيفة ٤١

قبل فجر التاريخ بزمان كبير. وكانت مصبات النيل تصل الى البحر مباشرة ويقول بذلك المذكور عوض ويشير الى هذا أيضاً دارسى في مقاله المذكور^(١) ولم يكن يتخللها إلا قليل من المستنقعات قرب الساحل. ولا بد وأن توالى الأرساب تبعة الهبوط من قبل القرن السادس ولا يبعد أن يكون ذلك قد بدأ ببطء من أول العصر التاريخى على الأقل فى بعض البقاع كما فى شرق الدلتا. ويدل على ذلك عدم وجود أى أثر للعرمان الى شمالى خط يمر بآثار بلدة تنيس. ويتضح أن هذا الجزء كان قد طغى عليه البحر وليس ببعيد أن حركة الهبوط استمرت ببطء حتى وصلت الى أقصاها فى القرون الوسطى وشملت حينئذ كل الساحل تقريباً. ويجب أن لا يتسرب الى الذهن أن الساحل قد تراجع كله الى الوراء تبعاً لذلك، إذ الواقع أن مقدار الهبوط كان بسيطاً طغى البحر به على بعض الأراضى الواطئة، ولكن فى الوقت نفسه كان الأرساب يسير سيراً حثيثاً فمثلاً بعض التخفضات التى طغى عليها الماء، وفى الجهات الأخرى كان يتقدم الساحل الى الأمام كما هو الحال فى الجهات المحيطة بمصبى دمياط ورشيد وما بينهما. ويلاحظ أن هذه هى أكر أجزاء الساحل المصرى بروزاً فى البحر. ويحسن بنا أن نشير الى أن تقدم الدلتا أخذ يبطئ كثيراً فى زمننا الحديث نظراً الى أن الجزء الأكبر من رواسب النيل تحفظ الآن لترسب على أرض مصر والسودان بفضل مشاريع الري الحديثة فلا يصل منها الى البحر إلا جزء محدود

تكلنا الآن عن الجيرات الكبيرة أما المستنقعات الصغيرة فهى تمتد لمسافات كبيرة على طول الساحل غربى الاسكندرية حتى قرب السلوم. أما نشأة هذه الجيرات والمستنقعات الصغيرة فانها ترجع الى عدة عوامل والمعتقد أن حركة الهبوط التى اثابت ساحل البحر الأبيض المتوسط فى معظم أجزائه فى العصر الجيولوجى الحديث هى إحدى هذه العوامل الهامة، فقد كان من أثر هذا العامل أن الكبان الرملية الملتحمة التى كانت

(١) أنظر كتاب نهر النيل صحيفة ١٦٦ وراجع ما يقوله دارسى صحيفة ١٨٩ و ١٩٠ فى مجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٧ عدد ٣ ومجلد ١٧ عدد ٢ صحيفة ٩٣

مرتفعة عن منسوب الماء قبل الهبوط أصبح بعضها في كثير من جهات الساحل في منسوب الماء والبعض الآخر غطس جزء منه فترك بينه وبين الشاطئ مساحات مائية على شكل مستنقعات أو على شكل بحيرات شاطئية صغيرة تحف أحياناً وتترك طبقات من الملح والجبس، ويرى ذلك غربي الاسكندرية على طول الساحل^(١). ونذكر على



شكل (٢) — مقياس الرسم ١ : ١٠٠٠٠٠
قسم من ساحل البحر عند مرسى مطروح

سبيل المثال ما يشاهد عند مرسى مطروح حيث توجد ثلاث بحيرات : الأولى وهي الغربية مقفلة ولا يصلها بالبحر إلا منفذ بسيط : والوسطى تشمل على المرفأ وتصلها بالبحر فتحات ضيقة تمر السفن منها . والثالثة وهي الشرقية منفصلة عن البحر تماماً — أنظر الخريطة (شكل ٢) . ومن الواضح أن طغيان البحر والتعريه البحرية هي التي كونت تلك الفتحات في البحيرة الوسطى

(١) يراجع كتاب هيوم وهيوز عن مروط وهو المذكور آنفاً

ومثل هذا يقال عن المنطقة البحرية الواقعة الى غربي الاسكندرية مباشرة بينا وبين قلعة سيدى العجمى البارزة في البحر ، فان هذه المنطقة كان يحيط بها قديماً نطاق من الصخور بظن أنه كان مكوناً من كبان من بقايا قواقع بحرية ملتصحة وكان يمتد من رأس التين الى رأس العجمى ويضم بينه وبين الساحل تلك المساحة التي كانت على شكل بحيرة ساحلية^(١) وعلى أثر الهبوط طفت مياه البحر على المنطقة الداخلية المذكورة وتعرض النطاق الصخري للتآكل البحرية فتلاشى جزء كبير منه وتبقى آثاره الآن هابطة تحت منسوب الماء كما أن بقايا إمتداده ترى في رأس التين والبحر الواقعة بجوار قلعة العجمى

(٥) حركة المياه بجوار الساحل : يجدر بنا قبل أن نختم الكلام على ساحل البحر الأبيض المتوسط أن نذكر شيئاً عن حركة المياه بجوار سواحلها . وأهم ما يلاحظ من الظواهر هنا ما يأتى :

١ — التيار الجبرى وهو الذى يسير من الغرب الى الشرق بمحاذاة الساحل وقد أشرنا اليه قبل الآن ورأينا أثره في دفع الرواسب الكثيرة نحو الشرق مما أدى الى قلة العمق هناك . ويظهر أن ليس لهذا التيار القوة التى تتمتع تكون دلتا النيل كغيره من التيارات المحيطية التى تسير بمحاذاة بعض سواحل القارات وتحول دون تكون دالات بعض الأنهار العظيمة كما يفعل التيار الاستوائى مع نهر الأمازون . وقد تكون مدينة الاسكندرية مدينة بوجودها لهذا الاتجاه الذى يتخذه هذا التيار ، إذ لو كان اتجاهه من الشرق الى الغرب لحال دون وجودها كلية ، أو على الأقل لحال بالرواسب التى كان يدفعها إذن نحو غربي الدلتا دون وجودها كميناء عظيمة^(٢) . وها هى ميناء بورسعيد في مدخل قناة السويس تعاني كثيراً من تلك الظاهرة الطبيعية لوقوعها شرق الدلتا

(١) أنظر خريطة منطقة الاسكندرية مقياس ١ : ١٠٠,٠٠٠ ضمن مجموعة خرائط مصلحة المساحة للقطر المصرى

(٢) يمكن مقارنة موقع الاسكندرية بموقع ميناء مرسيهيا بالنسبة لاتجاه التيار ودال كل من نهر النيل ونهر الرون

كما شرحناه في حينه . وفيما عدا ما ذكر قد لا يكون لهذا التيار أثر مهم يستحق الذكر
ب — المد والجزر — ليس للمد أهمية كبرى على ساحل مصر الشمالى إذ متوسط
الفرق بين المد والجزر يبلغ نحو نصف متر فقط فعند بورسعيد يتراوح هذا الفرق بين
١٥ و ٤٠ سم . ولعل هذا سبب من أسباب عدم عرقلة تكون دال النيل وتقدمها ،
كما أن هذا الفرق البسيط لا يعوق أعمال الملاحة في الموانئ المصرية على ذلك البحر .
ولكن للمد أثره في الجيحات المتصلة بالبحر كالبردويل والمنزلة والبرلس وإدركفى حالة
المد يرتفع منسوب ماء البحر بنسبة لماء البحيرة فيشاهد تيار يسير من البحر الى البحيرة
والعكس في حالة الجزر . وحركة المياه هذه الناتجة عن المد والجزر أهم من الحركة
الناتجة عن خروج تيار من البحيرة في وقت فيضان النيل وازدياد منسوب البحيرة نتيجة
لذلك ، ولذا فإن ظاهرة الحركة الأخيرة تتضائل أمام ظاهرة الحركة الأولى فلا تبدو
لنا واضحة

ويجب ألا ننسى أثر هذه الحركة في دخول أنواع السمك من البحر الى الجيحات
المختلفة وما يترتب على ذلك من الوجهة الاقتصادية وعلى هذا فإذا حدث أن سدت
فتحة إحدى الجيحات بترام الرمال تأثرت حركة صيد الأسماك كثيراً كما حدث في
بحيرة البردويل في شتاء سنة ١٩٢٨ وفي مارس سنة ١٩٢٨

ج — الأمواج — وقد أشرنا إليها قبل الآن ولا شك أن أهميتها ضئيلة لضعفها
أولاً ثم لكونها تهاجم ساحلاً منخفضاً ثانياً فيكون أثرها ضعيفاً . وإذا كانت الأمواج
تشتد نوعاً فأنما يكون ذلك في فصل الشتاء وهو فصل الأعاصير وما يتبعها من العواصف
د — تيار قناة السويس — وهذا تيار يندفع من البحر الأبيض المتوسط نحو البحر
الأحمر عن طريق قناة السويس في فصل الصيف والعكس في فصل الشتاء

وينشأ تيار فصل الصيف عن أمرين مهمين — أولاً أن الرياح الغالبة في هذا
الفصل هي الرياح الشمالية أو الشمالية الغربية تدفع المياه نحو الساحل عند بورسعيد
فترفع منسوبها عند هذا الطرف من القناة فيصبح أعلا من منسوب مياه البحر الأحمر

عند الطرف الآخر نحو ٤٠ سم تقريباً فيسبب عن ذلك تيار يسير في القناة من الشمال الى الجنوب — وثانياً شدة الجزر في البحر الأحمر في فصل الصيف ولو أن الجزر شديد أيضاً في البحر الأبيض المتوسط إلا أنه في البحر الأحمر أكثر منه شدة وذلك نظراً لشدة درجة الحرارة وشدة الجفاف . هذا الى أن انعدام الأمطار وعدم وجود أنهار تذكر تصب في البحر الأحمر لما يساعد على إنخفاض منسوبه^(١)

أما في فصل الشتاء فتعكس الآلية فيسير التيار من البحر الأحمر نحو البحر الأبيض المتوسط حيث الرياح الغالبة على ساحل البحر الأخير هي الجنوبية الغربية تدفع المياه بعيدة عن الساحل فيقل منسوب البحر بجواره ويتسبب عن ذلك إندفاع المياه شمالاً من البحر الأحمر الى البحر الأبيض المتوسط . ولكن التيار في هذه الحالة يكون ضعيفاً نظراً الى أن البحر الأحمر يظل في هذا الفصل أكثر جفافاً وأشد حرارة من البحر الأبيض المتوسط

ومن هذا يتبين لنا أن التيار في حالتيه ناشئ عن حركة الرياح في الغالب وليس عن نظام المد والجزر في البحرين ، إذ أن المد عند السويس أعلى من المد دائماً عند بورسعيد فالفرق بين المد والجزر عند السويس يتراوح بين ١٦٥ و ١٨٠ سم . وقد يصل الى ٢٥٠ سم إذا ساعد المد رياح جنوبية شرقية ، بينما لا يتجاوز ٤٠ سم عند بورسعيد . فإذا كان نظام المد والجزر هو سبب التيار كما يعتقد البعض لزم أن يكون هذا دائماً في اتجاه واحد في القناة من الجنوب الى الشمال . ومم نقطة أخرى هي أن ارتفاع المياه بالمد ليست ظاهرة دائمة بل وقتية تنخفض ثانية بالجزر وهكذا . فلوفرض ونشأ عنها تيار نحو القناة فلا يمكن أن يستمر طويلاً داخلها لانخفاض منسوب المياه بعد ذلك وفوق هذا وذاك فظاهرة المد العالي عند السويس لا تتفق في الوقت معها عند بورسعيد فهي تتقدم بمقدار ساعتين عند المدينة الأخيرة عنها عند المدينة الأولى

(١) راجع كتاب TARR, College Physiography صحيفة ٦٩٠ ثم دائرة للماروف البريطانية

ساحل البحر الأحمر

تبدأ السواحل المصرية على البحر الأحمر من نقطة طابا قرب رأس خليج العقبة ثم تسير على الجانب الغربي لهذا الخليج في اتجاه عام بين الجنوبي والجنوبي الغربي مع تعرجات طفيفة ثم في اتجاه جنوبي قرب نهايته ، ويستمر على هذا الاتجاه حتى يخرج الخليج عند خط عرض ٢٨° شمالاً. والساحل هنا صخري وفي جهات كثيرة منه تصطدم أمواج البحر مباشرة بسفوح الجبال العالية المشرقة عليه . وفي بعض الجهات لا نجد إلا سهلاً ساحلياً ضيقاً حصوياً يغطي الحصى والرمل من ثبات الصخور النارية في الداخل . وفي جهات أخرى نجد دالات رملية صغيرة عند مصبات الوديان^(١) . وبعد ذلك يتجه الساحل مطلقاً على البحر الأحمر نفسه^(٢) نحو الجنوب الغربي حتى رأس مجد وهو مكون من صخور جيرية عند نهاية شبه جزيرة صغيرة تشغل الطرف الجنوبي لشبه جزيرة سيناء . ومن بعدها يتغير الاتجاه نحو الشمال الغربي حيث الجانب الشرق من خليج السويس . والساحل على هذا الجانب منخفض رملي قليل التعاريج في ثلثه الأول حتى بلدة الطور . وبعدها في ثلثه الثاني حتى مصب وادي غرنزل يرتفع صخري في أغلب الجهات ، وكثيراً ما تشرف الجبال على الساحل مباشرة كما هو الحال عند جبال العرابة التي تظل مسافة كبيرة ملاصقة للساحل وكذلك عند جبل حمام فرعون^(٣) . ويلاحظ هنا أن الساحل بين مصبي وادي فيران ووادي غرنزل يصنع ثنية كبيرة

(١) تراجع مقالة حسن بك صادق المذكورة آنفاً صحيفة ١٥٢

(٢) كان البحر الأحمر يعرف عند العرب ببحر القازم أو بحر مكة ولا يعرف بسبب تسميته بالبحر الأحمر ويقول Raimondi و Tarr ان ذلك ربما يرجع الى البقع الحمراء التي ترى أحياناً نتيجة وجود كائنات بحرية خاصة او لالتمس أشعة الشمس على بعض الصخور

(٣) عند هذا الجبل ترى الأمواج وهي تتلاطم على سفحه مباشرة وقد شاهدت ذلك في رحلة إليه

مقعة يبلغ خليج السويس عندها أقصى عرضه . بعد ذلك يبدأ الثلث الأخير والساحل عنده منخفض رملي وفيه يسير إتجاهه نحو الشمال الغربي حتى مدينة السويس مع بعض تدرجات طفيفة . وعند هذه المدينة الواقعة عند رأس خليج السويس يبدأ الجانب الغربي منه متجهاً إتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرق وموازياً للجانب الآخر بصفة عامة . ولا غرابة في ذلك فالخليج كما هو الحال مع خليج العقبة ناشئ عن إنكسارات عظيمة ^(١) تكاد تكون متوازية : وللاحظ أن تدرجات الساحل هنا ليست تابعة لموازل اثنت والأرساب وتركيب الصخور كما هو الحال على ساحل البحر الأبيض المتوسط بل تابعة لإتجاهات هذه الفوالق ^(٢) . فبعد السويس يتجه الساحل نحو الجنوب الغربي سائراً مع إتجاه الانكسارات حتى هضبة الجلالة الشمالية ثم يعود فيغير إتجاهه صافئاً قوساً بارزاً في البحر ينتهي عند هضبة الجلالة الجنوبية قرب رأس زعفرانة . ثم يتخذ ثانية إتجاهه العام نحو الجنوب الشرق متبعاً إتجاه الانكسار حتى جبل الزيت عند مخرج الخليج . ويلاحظ أيضاً أن لا علاقة بين هذه التدرجات وبين نظام الساحل من حيث الارتفاع والانخفاض . ففي الجزء الأول قرب السويس حيث ينثنى الساحل نحو اليايس نجد منخفضاً رملياً في بعض الجهات وعالياً صخرياً في جهات أخرى كما هو الحال عند سفوح جبل عناق . ومثل ذلك تماماً نراه في الجزء الذي يليه مع أنه يبرز في البحر . ففي جهة منه نجد هضبة الجلالة الشمالية مشرفة على البحر بحيث ترتطم أمواجه بقاعدتها ^(٣) . وفي جهة أخرى نجد الساحل ينخفض كما هو الحال عند وادي

(١) لاحظ نظام هذه الانكسارات وإتجاهها في الخريطة للمقعة بمقالة بارثو المذكورة صهيبة

٧٧ جزء ثالث من مطبوعات المؤتمر الجغرافي لسنة ١٩٢٥

(٢) ذكر لي الأستاذ الدكتور حسن بك صادق أنه سمع البدو في الصحراء يستعملون هذا اللفظ للدلالة على ما يسمى بالإنجليزية Fault ولذا فهو يفضل على لفظ « عيب » الذي هو ترجمة حرفية للفظ الإنجليزي

(٣) في رحلة علمية إلى هذه المنطقة شاهدت العمال يمتون كثيراً في شق طريق عماد للبحر في سفح هذه الهضبة ليصل من السويس إلى زعفرانة وما إلى جنوبها

العراية . بعد ذلك نجد هضبة الجلالة الجنوبية كأنها الشمالية مشرفة على البحر ^(١) ثم بعدها يعود الساحل فيصبح منخفضاً ويظل هكذا حتى جبل الزيت الذى يطل على البحر كالحائط . ويبلغ إمتداد خليج السويس داخل الأرض مسافة ٢٨٠ ك. م . بينما لا يزيد إمتداد خليج العقبة على ١٨٠ ك. م . ويتراوح عرض خليج السويس بين ٢٠ و ٥٠ ك. م . بينما لا يزيد خليج العقبة في عرضه على ٢٥ ك. م . في أى نقطة

بعد جبل الزيت يبدأ ساحل البحر الأحمر نفسه . وهنا تبرز في البحر تومات أحدها عند نهاية جبل الزيت الذى يعد التواء إمتدادا له . والثاني عند رأس جمسة ويحصر التومان بينهما خليجاً صغيراً هو خليج جمسة . وبعد هذا يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرقى ولا يتعرج إلا تعرجات طفيفة حتى خط عرض ٢٤° شمالاً حيث يقابل شبه جزيرة رأس بناس ^(٢) التى تبرز في البحر كثيراً ، إذ أن طولها يبلغ ٣٥ ك. م . وعرضها ٨ ك. م . وتضم إلى جنوبها خليج فول أو خليج برنيس . وبعدها يأخذ الساحل اتجاهاً نحو الجنوب حتى خط عرض ٢٣ درجة شمالاً . ثم اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرقى مع تقوس كبير نحو البحر عند مصب وادى دعيب . وعند رأس علبة أو حضرة قبيل الحدود السياسية يتجه الساحل فجأة نحو الجنوب

وساحل البحر الأحمر في مجموعه صغرى تصل أمواج البحر إلى سفوح الجبال في كثير من الأماكن . ولكن قلما نجد ذلك لمسافة طويلة بل بالعكس فإن الجبال في معظم البقاع تبعد عن البحر ولو مسافة قليلة تاركة بينها وبينه أرضاً رملية منخفضة . ويظهر ذلك على أوجه الخصوص من شبه جزيرة رأس بناس حتى أقصى الجنوب . والرمال على الساحل أما من فئات الصخور النارية من الداخل أو ممتزجة ببقايا قواقع بحرية وفئات الشعاب المرجانية ^(٣)

(١) راجع كتاب الدكتور هيوم للذكور جزء أول صحيفة ٢١٧

(٢) سميت شبه الجزيرة هكذا نسبة إلى أحد الأولياء ولسمه الشيخ بناس

(٣) راجع كتاب هيوم للذكور آتفاً جزء اول صحيفة ٥٨

ومما سبق يلاحظ أن سواحل البحر الأحمر وخليجي السويس والعقبة تستقيم في مسافات طويلة . هذا إذا صرفنا النظر عن التعرجات البسيطة التفصيلية الناتجة عن عوامل التعرية والارساب بحوار الشاطئ . ولا شك أن هذه الاستقامة الطويلة ترجع إلى النشأة الأولى لهذا البحر وخليجيهِ وإلى كونها ناتجة عن فوالقي حوضية عظيمة انتابت هذا الجزء من الدنيا . وما قاع البحر إلا الأجزاء الهابطة بين هذه الفوالقي . وقد بدأ تكونها من عصر الايوسين في الغالب وتم ذلك في عصر البليوسين^(١) ولا تزال ذبول هذه الحركة بادية في العصر الحديث في جهات كثيرة من الساحل على شكل حركة ارتفاع كرد فصل للهبوط ترى واضحة على جانبي خليج السويس والقسم الجنوبي من منطقة قناة السويس بل وعلى معظم ساحل البحر الأحمر . والرأى الأغلب أن الجحيرات المرة كانت متصلة بالبحر وانفصلت عنه بالارتفاع . ويشاهد أيضاً آثار هذا الارتفاع حول جون السويس^(٢) كما أن هناك من الأدلة ما يثبت أن الشاطئ عند الجزء الشمالي الشرقي لخليج السويس قد ظهر حديثاً من تحت الماء . كما أن الشعب المرجانية الحديثة التي نراها الآن فوق منسوب الماء بحوار ساحل البحر الأحمر اطلاقاً لا كبر دليل على استمرار حركة الارتفاع^(٣) . على أن بارتو يعتقد أن حركة الارتفاع هذه لم يظهر أثرها في العصر التاريخي وأنه لو كان الارتفاع مستمراً إلى عصرنا الحالي فإنه لا يتعدى بضعة سنتيمترات من مبدأ التاريخ إلى الآن^(٤) ويختلف ساحل البحر الأحمر عن ساحل البحر الأبيض المتوسط من نواح كثيرة عدا ما ذكرنا ومن أهمها :

(١) كثرة الجزر التي تحف الساحل : ومنها مجموعة كبيرة توجد عند مدخل خليج

(١) قد اختلفت الآراء في تحديد هذا الزمن وأخذ بارتو بالرأى المذكور ولكن حسن بك صادق يشير في مقاله المذكور سابقاً صحيفة ١٥٣ أنه تم قبل الميوسين

(٢) جون السويس هو الجزء الداخلي من خليج السويس المجاور لهذه المدينة

(٣) تراجع مقالة الدكتور حسن بك صادق للذكورة صحيفة ١٥٤ وراجع كتاب BRADNELL, *Geology of the Red Sea Coast between Jaseir and Wadi Hanga* الحكومة المصرية سنة ١٩٢٤

(٤) أقرأ مقالة بارتو للذكورة آتياً صحيفة ٧٦ و ٩٩

السويس ولكنها أقرب إلى الجانب الغربي مما يدل على صلتها به . ويفصلها عن الجانب الشرق مضيق جوبال العميق نسبياً . ويلاحظ أنها منتظمة في صفوف تقع على إمتداد جبل الزيت ورأس جمسة . وهذا يدل على سابقة إتصالها بالساحل ، خصوصاً إذا علمنا أن عمق البحر بيننا وبينه لا يزيد في أى جهة على مائة متر وأن التركيب الجيولوجى للجزر والساحل متشابه . وأهم هذه الجزر جزيرة الأشرفى ورنيم وجيسوم وجوبال وطويلة وشدون . والأخيرة أكبرها . ويغلب على الظن أن الانفصال حدث نتيجة التعرية البحرية التى تشتد في هذا الجزء الواقع عند الطرف الشمالى للبحر الأحمر ، وفيه تدور التيارات البحرية التى تسير ببحوار الساحل وتتصادم المياه بالشواطىء بشدة ويظهر عندها أثر الأمواج وبخاصة عند مدخل جزء ضيق من البحر تخليجى السويس والعقبة . ولذا نرى نظيراً لهذه الجزر على الجانب المقابل من البحر الأحمر قرب مدخل خليج العقبة وإذا سرنا جنوباً بحذاء ساحل البحر الأحمر نقابل جزر الجيفاتين ببحوار الفردقة ، وسفاجة ببحوار سفاجة ، وهى كالجزر السابقة مقطعة من الساحل بالتعرية البحرية . ثم إلى الجنوب نرى مجموعة من الجزر الصغيرة شمالى رأس بناس كلها مرجانية . وأهمها جزيرة وادى جمال وجزر قولان (جولان)^(١) ثم بعد ذلك نقابل شبه جزيرة رأس بناس . ويعتقد ريموندى^(٢) أنها كانت جزيرة اتصلت بالشاطىء بالرواسب التى أتت بها السيول العديدة من الداخل فأصبحت شبه جزيرة . وعندنا أن الأدلة لا تنفى باثبات ذلك خصوصاً إذا علمنا أن شبه الجزيرة جزء متمم جيولوجياً وطبيعياً للارتفاعات المجاورة لها . وعلى العكس ربما تكون هى في طريق الانفصال والتحول إلى جزيرة بالتعرية البحرية كبحض الجزر السابق ذكرها . ويجب علينا أن لا نسند إلى تسمية البدو لها باسم (جزيرة) للدلالة على أنها كانت كذلك في عصر تاريخى قريب كما يقول ريموندى إذ أن هذه التسمية عريقة محض كما سميت شبه جزيرة العرب بجزيرة العرب

(١) اقرأ كتاب بول BALL, *Geography and Geology of S. E. Egypt* صفحة ٢٥٠

(٢) راجع كتاب ريموندى *Le désert oriental égyptien du Nil à la mer Rouge*

إذا تابعت السير نحو الجنوب ملازمين الشاطئ وجدنا عدداً كبيراً من الجزر المرجانية أهمها سيال ومرير ومجموعة الحلايب (الطيب). وعلى الرغم من صغر هذه الجزر وقلة أهميتها فبعضها له قيمة خاصة في نشأة بعض الموانئ والمراسى على الساحل، فهي تحمينا من غائلة البحر وأمواجه. ولا تغالي إذا قلنا أن من أهم العوامل في صلاحية سفاجة والغردقة والحلايب كموان هو وجود مثل هذه الجزر.

أما جزيرة سان جون أو الزبرجد الواقعة على خط عرض $31^{\circ} 23'$ أى شمالى مدار السرطان ببضعة كيلومترات فلها شأن آخر، وتختلف عن جميع الجزر السابقة في كونها بعيدة عن الساحل بنحو ٦٥ كم. ولا تقع على الرصيف القارى بل يفصلها عنه جزء من البحر يزيد عمقه على ٥٠٠ متر^(١). فهل هذه جزيرة محيطية^(٢) لا شأن لها بالأرض الأصلية أم هى جزء من هذه الأرض انفصل عنها في أول حركة الانكسارات والهبوط؟ — الراجح هو الرأى الثانى خصوصاً وأن التركيب الجيولوجى للجزيرة يتفق كثيراً مع تركيب الجزء المقابل لها من الأرض فهى تشتمل على صخور جبسية ميسينية وهذه ترتكز على صخور متحولة رملية وجيرية لا يعرف عمرها بالضبط^(٣). ولكن لا يبعد أن تكون الرملية من عمر الحرسان الثوبى الذى يقال عنه أنه كان يغطى مرتفعات البحر الأحمر. وعدا ذلك توجد بها صخور الزبرجد (بيريلوتيت) كما توجد قرب الساحل الأصلية. ثم أن إندفاع هذه الصخور الزبرجدية منصهرة من باطن الأرض كان سبباً في تحول الصخور الرملية والجيرية المذكورة. إذن فمن المحتمل أن الجزيرة كانت جزءاً من أرض تمتد من شبه جزيرة رأس بناس فهى تقع تماماً على امتدادها، ومثل ذلك يقال عن جزيرة الزمرد. ولقد أشار مون (Moon) الى ذلك في كتابه

(١) أنظر خريطة مصر الطبيعية التابعة لخريطة العالم الدولية مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠
(٢) الجزيرة المحيطية هى التى نشأت في البحر ولم يكن لها اتصال سابق بالقارة بعكس الجزيرة القارية
(٣) تراجع كتاب Moon, Saint John's Island طبع للساحة الجيولوجية المصرية سنة ١٩٢٣

وعزز رأيه بما يظهر في خرائط البحر الأحمر البحرية الكبيرة مقياس ١ : ١٥٠٠.٠٠٠ من اتصال سابق، ولو أنه لم يذكر ظروف الانفصال. كما أن بول أشار أيضاً الى هذا الموضوع^(١) وبين في خريطته التي في صدر كتابه إمتداد الرصيف القارى حتى جزيرة الزبرجد . على أن هذا يتعارض مع ما في خريطة مصر الطبيعية عمل مصلحة المساحة من وجود عمق يزيد على ٥٠٠ متر بين الجزيرة والساحل . أما الانفصال فلا بد وأنه حدث في آخر الميوسين أو أول البليوسين أى بعد تكون الصخور الجبسية المذكورة وقد أشار مون الى حدوث إنكسارات في الجزيرة نفسها في هذا العصر ومن الجزر التابعة لمصر والتي تعتمد عن الساحل كثيراً جزر الأخوين على خط عرض ١٩° ٢٦' شمالاً وجزيرة دادلوس على خط عرض ٥٥° ٢٤' شمالاً وأهميتها تهمر في المنارات القائمة عليها^(٢)

(٢) كثرة الشعاب والشطوط المرجانية : تمتاز سواحل البحر الأحمر وخليجييه بكثرة الشعاب والشطوط المرجانية التي تحفها . ولا شك أن الظروف الطبيعية والمناخية تساعد على وجود المرجان هنا^(٣)، ومنما زيادة درجة الحرارة على عشرين درجة مئوية وشدة الملوحة وقلة عمق البحر بجوار الساحل وصفاء الماء وعدم تعكره كثيراً بالرواسب . فدرجة الحرارة هنا تتراوح بين ٢٣° و ٣١° مئوية كما أن درجة الملوحة تصل الى ٤٠٪ . ثم أن المياه صافية الى حد كبير بجوار السواحل في وقتنا الحاضر خصوصاً بعد أن قلت الأمطار كثيراً فلم تعد السيول تحمل الى البحر كميات كبيرة من المواد المتفتتة . وفضلاً عن الشطوط المرجانية فان معظم الجزر الصغيرة القريبة من الساحل مكونة من

(١) تراجع كتاب بول للذكور آنفاً ويشاهد عمق البحر في الخريطة الموجودة في صدر الكتاب ثم تراجع كتاب Moon للذكور صحيفة ٤ و ١٥
(٢) تراجع تقويم الحكومة للصرة ١٩٣٧ صحيفة ٦٤٠
(٣) تراجع كتاب TARR, *College Physiography* صحيفة ٣٦٧ وإراجع كتاب DE NARONNE, *Traité de Géographie physique*, جزء أول صحيفة ٤٠٧ وتشاهد الخريطتان للبحثان لبيان توزيع الملوحة ودرجة الحرارة في البحر الأحمر وإراجع أيضاً كتاب بول للذكور سابقاً صحيفة ٣٦٥

شعاب مرجانية بل أن الصخور المرجانية البحرية تدخل في تركيب كثير من الجزر الكبيرة الأخرى مثل جزيرة الزبرجد^(١) وفي تركيب أشباه الجزائر مثل شبه جزيرة دهب الواقعة في خليج العقبة . وتوجد مثل هذه الشعاب والصخور المرجانية على الساحل نفسه وهي من أعمار مختلفة تبعاً للعصور التي تكونت فيها ومنها ما نجده على الشاطئ على إرتفاع كبير فوق منسوب الماء مما يدل على حركة الارتفاع في بعض أجزاء الساحل كما أشرنا إلى ذلك

والشواطئ المرجانية في أغلب الجهات توجد بعيدة عن الساحل ببعض مئات من الأمتار ولكنها قد تمتد داخل البحر تبعاً لامتداد الرصيف القارى . فتراها ممتدة قرب شبه جزيرة رأس بناس الى مسافة ١٠ ك.م. داخل البحر . والشواطئ المرجانية إما تتراس في صفوف ممتدة إمتداداً عظيماً ومتصلة بعضها ببعض ، أو تظهر على شكل جزر مبعثرة . وهي تحول دون وصول السفن الى الشاطئ وتجعل الملاحة خطيرة للغاية خصوصاً ما كان منها غير ظاهر فوق سطح الماء . وتختفى معظم الشواطئ في المد العالى على أنها تعود فظهور في حالة الجزر ولذا كانت الملاحة في وقت الجزر أقل خطراً منها في وقت المد . على أنه في الحالة الأخيرة يستدل على وجود الشواطئ الغاطسة بالأمواج الشديدة التي تتكون عندها باصطدام الماء بها . ولذا فالإيه خطيرة أيضاً إذا هدا البحر تماماً . ولكن على كل حال يمكن الاستدلال عليها بلون الماء نفسه فيكون عندها زمردياً أو أخضر باهتاً . ويرجع خطر الشواطئ الى أنها لا تقطس عن منسوب الماء بأكبر من متر واحد

وهذه الشواطئ تتخللها في بعض الأماكن فوهات طبيعية يمكن للسفن أن تجتازها وتصل الى الشاطئ . وعند هذه الفتحات تنشأ المراسم الكثيرة التي توجد على ساحل البحر الأحمر^(٢) . وهذه الفتحات ناشئة عن تلاطم الأمواج ثم عن تأثير المياه العذبة

(١) تراجع كتاب مون للذكور سابقاً صهيفة ١٤ — (٢) أنظر خريطة مصر الطبيعية للذكورة سابقاً

المتحدرة من بعض الوديان في فصل الأمطار إذ لا تكن المرجان لا يعيش في المياه العذبة فن الراس المذكورة توجد عادة قرب مصبات الوديان التي تنحدر من مرتفعات البحر الأحمر. ونذكر على سبيل المثال مرسى شلال أمام وادى شلال، ومرسى الشعب أمام وادى أبيب ووادى الشعب، ومرسى توندبة أمام وادى أم توندبة. أنظر الخريطة (شكل ٣). ومثل هذا يدل على بقية المراسى بل والموانئ، فبناء سفاجة تقع قريبة من مصب وادى سفاجة ووادى بلرود. والآز يستعينون أحياناً بالمواد المفرقة على تدمير المرجان. وما يستعمله النظرة أن زيادة العرمان عند الموانئ كسفاجة والقصير والغردقة وزيادة كمية المياه الواردة إليها سواء أكانت بجلبها من السويس أم من الآبار المحيطة ثم إقامتها في البحر لما يساعد على تطهير المناطق المجاورة من المرجان

وعلى الرغم من أضرار الشعاب المرجانية وأخطارها فهي تعد من ناحية أخرى حاجزاً يحمي الشاطئ من أمواج البحر المتلاطمة. وفي إعتقادنا أنها خط دفاعي طبيعي يحمي هذا الساحل في حالة هجوم حربي بحري خصوصاً إذا استعان الإنسان ببعض الاستحكامات التي تقام على الساحل نفسه أو على الجزر المجاورة

(٢) شدة التعرية البحرية : للتعرية البحرية شأن يذكر على هذا الساحل وقد رأينا العلاقة التي بينها وبين تكوين بعض الجزر. ويمكن إرجاع أهمية التعرية هنا إلى عدة عوامل منها إتجاه الساحل وارتفاعه واتجاه الرياح الغالبة ثم حركة المد والجزر

أما الرياح الغالبة طول العام فهي التجارية الشمالية الشرقية بينما إتجاه الساحل من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرق وبذا تهب الرياح عليه عمودية تقريباً^(١) فيكون أثر التعرية البحرية كبيراً من جراء ذلك. فإذا أضفنا إلى هذا أن الساحل في كثير من جهاته صخري أمكننا أن نقدر أهمية التعرية هناك^(٢)

(١) لاحظ ريموند أن التعرية والرياح شديدة على الجانب الخارجى لشبه جزيرة رأس بناس حيث يكون في مصب الرياح الغالبة بينا البحر هادئ. على الجانب الداخلى
(٢) أشار هيوم إلى ذلك في كتابه المذكور سابقاً جزء اول صحيفة ٢١٧

ومثل هذا يقال عن سواحل خليج السويس حيث الرياح السائدة شمالية أو شمالية غربية فتساعد الأمواج على مهاجمة الأجزاء النائمة المرتفعة من الساحل كما هو الحال عند سفح جبل عتاقة وهضبة الجلالة الشمالية وجبل حمام فوعون وجبل العرابة . هذا كله فضلاً عن الأثر الذى تتركه حركة المد والجزر فى خليج السويس وهى كما ذكرنا ظاهرة هامة هنا

أما خليج العقبة فالتعربة فيه أقل شدة وذلك لضيقه وضيق مخرجه . كل هذه الظروف نتج عنها ما رأيناه من فصل بعض الجزر عن الساحل وكذلك تكوين تفرجاته البسيطة الصغيرة بحيث ظلت الأجزاء الصلبة بارزة على شكل رؤوس وأصبحت الأجزاء اللينة خليجاناً صغيرة ينشر عالياً ما يتفتت من الصخر من رمل وحصى وزلط . على أن تأثير التعرية ربما يكون أشد من ذلك لو لم تكن تلك الشطوط والشعاب المرجانية الملاصقة للساحل فى كثير من جهاته فهذه تدفع عنه غائلة الأمواج الشديدة إلى حد ما

(٤) عدم وجود الجحيرات أو المستنقعات بجوار الساحل : فهو يختلف فى ذلك عن ساحل البحر الأبيض المتوسط . ولا شك أن العوامل التى كانت سبباً فى تكون المستنقعات هناك مثل وجود الدال وهبوط الساحل مع تدرجه لا وجود لها هنا . وإذا وجد بعض المستنقعات الصغيرة كالتى تحيط بينبوع (عين سخنة) فى سفح هضبة الجلالة الشمالية أو كالجحيرات الضئيلة الناتجة عن ارتفاع الساحل عند الجزء الشمالى من خليج السويس وغربه فهذه كلها محلية لا تؤثر فى الوصف العام للساحل من هذه الوجهة وعدا ما ذكر فقد يحدث بجوار الساحل أن تقيجز الشطوط المرجانية مساحات بحرية تأخذ شكل بحيرات ساحلية صغيرة كما هو الحال فى جزيرة الزبرجد وبقرب مرسى الشعب

(٥) عتق البحر أمام الساحل : يحيط بشواطئ مصر على البحر الأحمر وخليجي السويس والعقبة رصيف قارى يضيق فى بعض الجهات ويزيد عرضه فى جهات أخرى .

وأغلب الظن أنه ناتج عن المواد المتفتتة التي حملتها السيول من داخل الأرض في الأزمنة الغابرة خصوصاً في العصر المطير . أو التي انحدرت بالجاذبية من المرتفعات المجاورة بعد أن فتتها عوامل التعرية المختلفة المتعلقة بالنواخ أو التي كانت نتيجة التعرية الجبرية التي أشرنا إليها . على أن بول يقول أن الرصيف القارى جزء هابط من القارة طغى البحر عليه وقد أخذ في الظهور من جديد بحركة الارتفاع . ويستدل على ذلك بوجود الشعاب المرجانية القديمة منتشرة على الساحل ومرتفعة عن منسوب الماء مما يدل على هبوط أعقبه طغيان البحر على الأرض في عصر سابق بقول أنه الميوسين ثم بارتفاع حديث أخذ ينحسر البحر . ويعزز رأيه بوجود الصخور الجبلية الحديثة على الشاطئ وكذلك وجود إمتدادات لمصبات بعض الوديان في الرصيف القارى غاطسة تحت منسوب الماء وتدل عليها التمرجات التي ترى في خط عمق ٢٠٠ متر ممتدة نحو الداخل أمام مصبات الوديان المذكورة مثل لحامى وخودا والحوضين ودعيب وسمتاي^(١) . حقيقة أن هذه التمرجات لا شك في وجودها ولكن مظهرها لا يدل تماماً على ما يقوله الدكتور بول . هذا فضلاً عن أن غيرها يوجد في جهات أخرى من الرصيف القارى ولا نظن أن مصبات وديان طغى البحر عليها في أواخر الميوسين تبقى آثارها إلى وقتنا الحالى . ومثل هذا رأى كما نأخذ به لو كان الطغيان قد حدث في عصر أحدث كأوائل الزمن الرابع . وفي هذه الحالة كانت المصبات الغاطسة ترى واضحة وضوحاً تاماً كما هو الحال عند مصبات انهار سانت لورانس وهلسن ودلاوير وسوسكوونا^(٢) بأمريكا الشمالية . وعندنا أن المواد المتفتتة التي حملت من الأرض الى البحر هي العامل المهم في تكوين الرصيف القارى بشكله الحالى أمام ساحل البحر الأحمر ولو اعترفنا بأنه يمثل في الأصل جزءاً غاطساً من ساحل القارة

(١) يراجع كتاب بول المذكور صحيفة ٣٥٥ وتراجع الخريطة للوجود في أول الكتاب
ثم تشاهد خريطة مصر الطبيعية مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠
(٢) يراجع كتاب Israel Russell, North America صحيفة ٨ و ٩ طبع لندن سنة ١٩٢٧

هذا الرصيف الذى تحدده بخط عمق ١٠٠ متر^(١) يضيّق جداً على ساحل خليج العقبة حيث يأخذ البحر فى العمق بشدة حتى يصل إلى ١٢٩٠ متراً على بعد قليل من الساحل ولا شك أن خليج العقبة جزء أساسى من الأخدود الذى يشمل البحر الأحمر ويمتد إلى البحر الميت بل وإلى سهل البقاع فى لبنان

أما إذا خرجنا من خليج العقبة وجدنا عند مدخله منطقة ضحلة عمقها نحو ٢٠٠ متر يظن أنها ناشئة عما أرسته التيارات البحرية من المواد المفتتة عند انحطاطها فى هذا الركن . وعند رأس عهد يأخذ البحر فى العمق بسرعة نخط عمق ١٠٠٠ متر لا يبعد عن عن الرأس المذكور بأكثر من ٨ ك. م.

وإذا دخلنا خليج السويس فلا نصادف أية بقعة يزيد العمق فيها عن ٨٠ متراً أو بكلمة أخرى إذا حدث أن ارتفع قاع الخليج بمقدار ١٠٠ متر فقط لاصطلت شبه جزيرة سيناء بالأرض المقابلة لها على الجانب الآخر من الخليج وهذا ما يجعلنا نعد خليج السويس جزءاً هامطاً هبوطاً قليلاً من الأرض المصرية بينا خليج العقبة العميق هو الحد الحقيقى الفاصل بين مصر والمملكة العربية السعودية

إذا تركنا خليج السويس واتجهنا إلى ساحل البحر الأحمر نفسه وجدنا أن خط عمق ١٠٠ متر يضم داخله الجزر الكثيرة الواقعة قرب مدخل الخليج المذكور . وكذلك الجزر التى إلى جنوبها . ويلاحظ أن هذا الخط لا يبعد كثيراً عن الساحل فهو لا يبعد بأكثر من ٣ ك. م. عند القصير ولا يبعد خط عمق ٥٠٠ متر عنها بأكثر من ١٠ ك. م. أى أن البحر هنا يأخذ فى العمق الفجائى ومثل ذلك تماماً يشاهد شرق رأس بناس ولا يختلف الأمر كثيراً فى المسافة التى بين هذين المكانين

أما إلى جنوبى رأس بناس فيتغير الحال ويزداد عرض الرصيف القارى كثيراً ويتعد خط عمق ١٠٠ متر عن الساحل فيصل إلى ٣٥ ك. م. قرب مصب وادى خودا وإلى

(١) يمد خط عمق ٢٠٠ متر عادة حداً للرصيف القارى ولكننا جعلناه هنا خط عمق ١٠٠ متر لأن ساحل البحر الأحمر فى مصر يأخذ فى السق لجأة بعد خط ١٠٠ متر

٣٢ ك. م. قرب مصب وادى دعيب وإلى ١٨ ك. م. إلى شرق الحلايب . ولكن في كل هذه الحالات يقترب خط عمق ٥٠٠ متر من ذلك الخط كثيراً . ومعناه أن البحر يأخذ في العمق التجأئ دائماً بعد نهاية الرصيف القارى . ويلاحظ أيضاً من الأرقام الأخيرة أن الرصيف القارى بعد أن يصل إلى أقصى عرضه غربى وادى خودا يأخذ في التقصان ثانية كلما اتجهنا جنوباً

والآن هل لنا أن نعلل عرض الرصيف القارى عند ذلك الجزء الجنوبي من الساحل وهل التعرية على الأرض كانت هنا أشد مما هي في الجزء الشمالى بحيث ألقت بكميات كبيرة من الرواسب في البحر؟ حقيقة أن هذا القسم من الساحل يصب عنده عدد من أكبر الوديان مثل وادى دعيب والحوضين ورجة وخودا وأبيب ، وكلها تنحدر من منطقة جبلية كانت أعلا بكثير مما هي الآن . ولا بد وأن أنهار هذه الوديان كانت تحمل كميات كبيرة من المواد المتفتتة في العصر المطير وهى أيضاً التى ساعدت على تكوين السهل الساحلى العريض الذى يرى هناك . وإلى وقتنا الحالى نجد السيول تجرف نحو الساحل ما تقتته عوامل التعرية الأخرى . ولكن ألم تكن التعرية نشطة في الشمال مثلها في الجنوب ؟ إن جميع الظواهر مثل طول الوديان وتشعب روافدها وزيادة عرض السهل الساحلى لتدل على أن التعرية كانت أكثر نشاطاً في الجنوب . والمعقول أن الرياح التى تمر على البحر الأحمر قاصدة الجزء الجنوبي من الساحل تمر على مساحة كبيرة من الماء ، وذلك بعكس الحال مع الرياح التى تقصد الجزء الشمالى وبذا تنتشع بكمية أكبر من الرطوبة وتسقط كمية أكبر من الأمطار . وإلى وقتنا الحالى نجد هذه الظاهرة حقيقية من حيث الرطوبة في فصل الشتاء . أما في فصل الصيف فالسحاب والضباب ينغقدان على جبل علبة وما جاوره بلرجة أكبر منها على المرتفعات الواقعة في الشمال^(١) . ولكن هل هذه التعرية النشطة هى التى كونت كل ذلك الرصيف القارى العريض ؟

(١) يراجع أطلس مصر للتبيورولوجى عمل مصلحة المساحة المصرية وتراجع الخرائط الخاصة بالإنعام والرطوبة فيه

كلا لا نظن أن الفرق بين الشمال والجنوب كبير بدرجة تكون مثل هذا الرصيف العريض في الجنوب دون الشمال . وإذا نظرنا الى عامل آخر مثل تراكم الرواسب التي قد تأتي بها التيارات البحرية كما هو الحال شرق البحر الأبيض المتوسط لا نجد لذلك أثراً هنا ولا تسمح به الظروف . إذن لا بد وأن يكون هناك عامل آخر غير هذا وذلك . وإذا ثبت ما يقوله الدكتور بول عن وجود وديان ومصبات غاطسة بجوار الساحل فلا يبعد أن يكشف ذلك عن هبوط حديث جديد . على أننا لا يمكننا أن نجزم بشئ يتعلق بمنطقة لا تزال تحتاج الى دراسة كبيرة . وعلى كل حال اذا جدد ما ثبت حدوث حركة هبوط جديدة هنا فلا يبعد أن يكون لهذه الرواسب السميكة أثرها في هبوط الساحل تبعاً لنظرية التوازن المعروفة . ولا يبعد أن تكون حركة الارتفاع الحديثة التي يظن أنها حدثت شرق وادي النيل في منطقة التوبة وأصوان لها علاقة أيضاً بهذه النظرية . إذ أن أكثر الجيولوجيين يعتقدون أن طبقات سميكة من الحرسان النوبي^(١) كانت تغطي مرتفعات البحر الأحمر ثم عمت بالتعرية ولا تزال آثارها باقية في بعض الجهات فهي تمتد الى خط طول ٣٥° شرقاً في جبل أبراج وحوضين بل والى شرق ذلك على جانبي الجزء الأدنى من وادي الحوضين^(٢) . فهل محو هذه الطبقات التي كانت تغل كاهل هذه المرتفعات أدى الى حركة الارتفاع ثم أن إرسائها قرب الشاطئ أدى الى حركة الهبوط هناك؟

(٦) حركة المياه بجوار الساحل : أشرنا قبلاً في كثير من المواضع الى حركة الأمواج بجوار ساحل البحر الأحمر وشدتها وتأثيرها في الشواطئ وعلاقتها باتجاه الرياح الغالبة وغيرها وأشرنا أيضاً الى حركة المد والجزر . وقد تبين أنها أكثر ظهوراً مما هي

(١) يبلغ سمك طبقات الحرسان النوبي في مصر بين ٢٠٠ و ٥٠٠ متر ومن المحتمل أن طبقات بهذا السمك كانت تغطي جبال البحر الأحمر في جزئها الجنوبي قبل محوها بالتعرية ولناقشة هذا الموضوع راجع كتاب بول للدكتور صحيفة ٣٥٦ وما بعدها

(٢) أنظر خريطة مصر الجيولوجية الحديثة مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠

على سواحل البحر الأبيض المتوسط وهي تصل الى أقصاها في خليج السويس لضيقه
ولذا تعند رسو السفن في الموانئ تضطر الى الابتعاد عن الشاطئ لكي لا تتأثر بحركة
ارتفاع المياه وانخفاضه

أما التيارات البحرية هنا فليست منتظمة فالبحر الأحمر لضيقه معروف بتياراته
المنضوية الإتجاه مما يجعل الملاحة صعبة . فكثير منها يسير في إتجاه عرض البحر بين
ساحليه الشرق والغرب^(١) . وغيرها يندفع من هذا البحر الى البحر الأبيض المتوسط
وبالعكس عن طريق قناة السويس . ففي الصيف يسير تيار من البحر الأبيض المتوسط
الى البحر الأحمر وقد أشرنا إليه من قبل . ويظهر أن التيارات في البحر الأحمر تنسحب
على هذا الإتجاه في هذا الفصل . وما يساعد على ذلك الرياح الغالبة الشمالية الشرقية
أو الشمالية ولا بد أنها تساعد على دفع المياه جهة الجنوب فتسير بجوار السواحل المصرية
في هذا الإتجاه . وفي الوقت نفسه تساعد على سحب المياه الآتية من البحر الأبيض المتوسط
عن طريق قناة السويس

أما في الشتاء فيندفع تيار من البحر الأحمر الى البحر الأبيض المتوسط عن طريق قناة
السويس^(٢) وقد أشرنا الى علاقته بإتجاه الرياح على ساحل ذلك البحر الأخير . هذا
فضلاً عن أن التيار الذي يدخل الى البحر الأحمر من المحيط الهندي في هذا الفصل لا
بد وأنه يغذي ذلك التيار ويساعد على إنخفاضه نحو قناة السويس
وعدا ما ذكر لا نظن أن لهذه التيارات أثراً يذكر من الوجهة المناخية وهذا
راجع الى إنتقال المياه فيما بين بحار تقارب في درجة الحرارة

أحمد محمد العدوي

أستاذ الجغرافيا المساعد بكلية الآداب

(١) اقرأ ما في دائرة المعارف البريطانية عن البحر الأحمر واقرأ مقالة Raimondi في كتاب
L'Égypte للذكور آخاً صحيفة ١٨٤

(٢) راجع كتاب JENKINS, Text-Book of Oceanography صحيفة ١٩٧

المراجع

- (١) خريطة مصر الجيولوجية الحديثة عمل مصلحة المساحة المصرية مقياس $\frac{1}{1,000,000}$
- (٢) خريطة مصر الطبيعية التابعة لخريطة العالم الدولية عمل مصلحة المساحة المصرية مقياس $\frac{1}{1,000,000}$
- (٣) مجموعة خرائط أطلس القطر المصري عمل مصلحة للمساحة المصرية مقياس $\frac{1}{1,000,000}$
- (٤) أطلس مصر للتتورولوجي عمل مصلحة المساحة المصرية
- (٥) مجموعة خرائط (أسفل الأرض) للأثير عمر طوسون
- (٦) خريطة الوجه البحري الطبيعية عمل مصلحة للمساحة مقياس $\frac{1}{300,000}$
- (٧) الترجمة العربية لأطلس القطر المصري عمل مصلحة المساحة المصرية
- (٨) تقويم الحكومة المصرية
- (٩) كتاب (نهر النيل) للدكتور محمد عوض محمد
- (١٠) كتاب (الظواهر الجوية) في القطر المصري للأستاذ محمود حامد محمد
- (١١) كتاب (علم الري) لحسين سرى باشا
- (١٢) مذكرة عن أطلس مصر للمؤتمر الجغرافي الذي عقد في كمبودج سنة ١٩٢٨ لحسين سرى باشا
- (١٣) *Encyclopedia Britannica*.
- (١٤) *Jenkins, Text-Book of Oceanography*.
- (١٥) *Ball, Geog. and Geology of South Eastern Egypt*.
- (١٦) *Israel Russell, North America*.
- (١٧) *Humb, Geology of Egypt, Vol. I*.
- (١٨) *Tann, College Physiography*.
- (١٩) *Lake, Physical Geography*.
- (٢٠) *De Nantonne, Traité de géographie physique*.
- (٢١) *Moon, Saint John's Island, 1923*.
- (٢٢) *Bartoux, Paléogéographie de l'Égypte (compte rendu du Congrès International de géog.), 1925*.
- (٢٣) *Raimondi, Le désert oriental égyptien du Nil à la mer Rouge*.
- (٢٤) *Hassan Sadek Bey, Scientific Study of Scenery in Sinai*.
- (٢٥) *Beaumont, Geology of the Red Sea Coast between Qoseir and Wadi Ranga*.
- (٢٦) *Darrest, Les branches du Nil dans la XVIII^e dynastie (Bulletin de la Société royale de Géog. de l'Égypte)*.
- (٢٧) *Humb and Hughes, Soils and Water Supply of the Mariut District*.
- (٢٨) *Joly, Surface History of the Earth*.
- (٢٩) *Sterns, The Unstable Earth*.
- (٣٠) *Stanley Lane-Pool, History of Egypt in the Middle Ages*.
- (٣١) *Hogarth, The Nearer East*.
- (٣٢) *Brassey, History of the Ancient Egyptians*.
- (٣٣) *Combe, Alexandrie musulmane (Bulletin de la S. R. de G. de l'Égypte)*.
- (٣٤) *Lorin, article en «L'Égypte» (Congrès International de Navigation, 1926)*.

4. What are the things you admire most, and the points you disapprove of most, in the moral behaviour of English people?

Answer.

5. In our everyday life, each of us is faced with one or more of the following conflicts :

- i —between reason and desire,
- ii —between individual freedom and obedience to authority,
- iii —between spiritual values and material advantages, etc.

How do you usually deal with such conflicts?

And how much help do you get from religion in this respect?

Answer.

6. What changes do you notice in your moral conduct since your arrival in England?

Answer.

7. Do you consider the Egyptians superior in moral behaviour to English people? And if so, in what respect?

Answer.

8. What are the English social practices—if any—that you would advise introducing into Egypt.

Answer.

9. a) How long have you been in England? What is your age?

b) Have you met with many social difficulties or prejudices on the part of English people?

c) How do you get on with your professors and fellow students?

d) Are you a member of any club or society at your university?

e) Do you attend most of the dances and social functions at your university?

Answer.

- c) Personal Interests,
- d) The greatest Good of the greatest Number,
- e) The Spirit in which an Action is done.

Answer.

2. Below is a list of ten practices; please arrange them beginning with the worst, and then the next worst, and so for all the rest, adding some comments on the order in which you put them : stealing, cheating, sex irregularity, lying, selfishness, drinking, hypocrisy, gambling, murder, false witness.

Answer.

ORDER.	COMMENTS.
i —	
ii —	
iii —	
iv —	
v —	
vi —	
vii —	
viii —	
ix —	
x —	

3. Upon which of the following do you base your habitual conduct?

- a) Absolute right and wrong,
- b) Sense of fineness, culture and good taste,
- c) Intelligent and practical actions,
- d) Accepted public opinion and practices.

Answer.

were ready to give them orally. The question and its answers created keen interest among the members and set them discussing moral topics, arguing about the goodness or badness of Egyptian, as compared with English behaviour.

The writers were then encouraged to prepare a more lengthy, psychological questionnaire and to circulate it amongst a hundred and fifty Egyptian scholars in the universities of Great Britain. The questionnaire was composed of nine items, each of which aimed at revealing some aspect of the moral reasoning of the Egyptian student in England, discovering how far he is affected by his daily contact with English culture and English life.

A RANDOM CONTROL GROUP.

The first five items of the following questionnaire plus the two extra questions :

1) Do you consider the English superior in moral behaviour to other people?

And if so, in what respects?

2) How would you judge an action to be morally right or wrong?

were submitted to a random group of about 100 English students (men and women) of London University, of whom only 40 completed the questionnaire. Although this number can not be taken to represent reliably the average English student, it nevertheless may be used as an indication of the direction of moral reasoning amongst the student class and in so far, makes interesting material for comparison with our Egyptian group.

The Questionnaire ⁽¹⁾.

1. Arrange the following factors according to their importance in your code of morality.

- a) The Law of God,
- b) Public Opinion,

⁽¹⁾ Professor Flugel of University College, London, was kind enough to revise the Questionnaire and suggest some improvements in it.

MORAL REASONING

IN ITS RELATION TO CULTURE

BY

M. KHALAFALLAH, B. A. Hons., M. A.,

TEACHER AT THE EGYPTIAN UNIVERSITY

IN COLLABORATION WITH

A. KHALAFALLAH B. Sc. Hons., Dip. Ed.

INTRODUCTION.

This investigation⁽¹⁾ was begun as the result of observations made by one of the writers whilst working as the Honorary Secretary of the Royal Egyptian Club in London. The work included the organisation of social gatherings, lectures, and annual conferences for the Egyptian community in England and also the arranging of Anglo-Egyptian meetings and conferences.

The observed changes in the moral attitudes of Egyptian students during their stay in Great Britain together with the findings of the same writer on "Moral Reasoning and its Relation to Mental Age" suggested that culture (and cultural contact) was possibly an important factor in moral reasoning. As an approach to the study of this aspect of moral reasoning, the question, "How would you judge an action to be morally right or wrong?", was given individually to about fifty members of the R. E. Club, and each member was requested to answer it briefly, stating age, sex and religion. About twenty members answered the question. A few abstained from committing their answers to writing, though they

⁽¹⁾ Dr. Susan Isaacs, Head of the Department of Child Development of the Institute of Education, London, was kind enough to read through the complete study and commend its publication.

their inadequacy for defensive purposes. In 1772 the repair of the eastern wall was undertaken and in 1783 the north, south, and west walls were also remade, apparently without altering the shape of the monastery except on the North side. These are the *old walls* of the plan (X 2). Finally in 1854 Cyril IV built two new stone walls to enlarge the area of the monastery to the South and West, thus enclosing the monk's water-supply (The *New Walls* of the plan, X 3). He also at great cost remade the old walls, which had been composed of burnt brick and plaster, in solid stone. There is in addition, the remains of a very old wall indeed, with an ancient wooden, nail-studded door to the south of, and contiguous with, St. Antony's Church. Though hardly a fortification, this fragment undoubtedly represents the simple protective wall that enclosed the first monastic nucleus, consisting of the church and one or two adjacent buildings (X 1).

Situated half-way up Mt. Colzoum and looking out over the valley is the *Cave* to which St. Antony periodically retired. A service is held there once a year—on the 17th of January, the anniversary of the Saint's death. The procession that sets out from the monastery used to carry the silver-mounted umbrella which Chester saw in the Keep in 1873. The cave is small, but for obscure reasons rather impressive: perhaps the coolness and darkness of the place after the heat and glare of the climb have something to do with it, and also the quality of candle-light on rock and the shadows that it casts. There is nothing in the cave beyond an improvised altar cut in the rock. Abu Saleh erroneously states that the Saint is buried under the floor. The view from the small rock-platform outside the cave is magnificent and is in itself worth the climb. The expedition there and back takes an hour or more and it is wise to take a monk as guide ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ An amusing and significant incident happened to the author on such an expedition. It was revelative not only of the simple character of the monks, but it epitomized an age-long enmity. As we passed a small Muslim cemetery outside the walls, where it appeared that for many years stray Arabs had been buried, one of our guides bestrode a grave, jumped upon it, beat it with his staff, and with a triumphant smile called out *Wihish awi! Wihish awi!* ("Very bad! Very bad!"). There was a certain poetic suitability in this symbolic vengeance on his persecutors. For a moment in the desert the relationship of centuries was reversed.

The Spring (G). The Monastery obtains its water supply from a spring and not from wells. The temperature of the water is constant at about 23° or 24° degrees centigrade and in spite of a small percentage of phosphorus it is sweet and excellent drinking water. This is particularly interesting as the character of the water seems to have changed. Travellers used to speak of its salty character and of the bad effect that it had upon those who were not accustomed to it : thus Vansleb in 1672 mentions “l'eau fraîche et claire mais fort salée”. Before Cyril IV built his southern wall in 1854 the spring lay outside the monastery, and Coppin in 1686 was more enthusiastic over the underground conduit that carried in the water than over anything at St. Antony's. A well situated in the Keep provided an emergency supply of drinking water, apparently adequate for four months in case of siege. Abu Saleh (circa 1210) mentions three springs at the monastery and these are reproduced in Pococke's map. Two of these have certainly run dry to-day unless one of them may perhaps have been the spring of *El-Samar*, two kilometers from the monastery⁽¹⁾.

Walls (X). These are ten to twelve metres high. They are surmounted by a *chemin de ronde*, having a protective parapet on its desert side, from which in the past an outlook for marauding Arabs could be maintained in all directions. In these respects the walls conform to the type found in all the desert monasteries. Probably the monastery first acquired comprehensive and protective walls in the vith century. Abu Saleh mentions them in about 1210. Falling into ruin after the devastation of the late xvth century, they were repaired about the middle of the xvith century by Gabriel, 95th Patriarch. A hundred years later travellers still speak of the feeble state of the walls and of

⁽¹⁾ There seems to be some confusion about the *Pool of Miriam*, so called because the sister of Moses bathed there on the flight out of Egypt. It is situated not at St. Antony's but at St. Paul's (vide Makrizi). The monks at St. Antony's state that there are eight springs or wells in the vicinity. This is interesting as it gives a possible indication as to where some of the ascetics may have taken up their desert life in the early anchoritic period of monastic development. Five of these water-sources are situated in the North Gelallas, three in the South. I append their names, as they were given to me by the monks : North Gelallas : Zaffarana, Beghkeet, Bireids, Barda, Areda. South Gelallas : Buweirat, Ummoninabeh, El Samar.

The original *Library* (E) which must have been priceless was used for fuel by the Beduin during their casual occupation of the monastery at the end of the xvth century. After Gabriel VIII's restoration of the monastery a new library was formed which was housed in the keep. Vansleb in 1762 speaks of three or four large cases of books and mentions that the monks reading consisted chiefly of the *Synaxarium*, the *Paradise of the Fathers*, the *Sermon of Paul of Bousch*,⁽¹⁾ and *Le Climax*. Three cases of books are reported by Sicard in 1712 and his companion Assemani secured a few volumes for the Vatican. Sometime after Chester's visit in 1873 the library was transferred to the refectory building. It is now housed in two small rooms on the first floor and comprises nearly a thousand volumes. A few of these are extremely old, and the monks produce manuscripts which they claim date back to eleven hundred.

The nature and origin of the *Refectory* (E) in the desert monasteries is rather curious. The *agape* or communal Sunday meal, half-nutritive and half-sacramental, was until the end of the ivth century actually eaten in the church. When this practice lapsed and refectories were built, the latter obtained a semi-sacred character, and were regarded almost as part of the church, and were usually situated as close as possible to the west end. In the Wadi Natrun as late as the xivth century a meal in the refectory is loosely described as taking place "in the church"⁽²⁾. Under the Antonian rule the monks usually eat alone in their cells and the refectory is only used on Sundays, or as at present at St. Antony's on Saturdays and Sundays. The present refectory dates from the rebuilding of this monastery in 1560-70 and may well be earlier. It conforms to the usual desert type—a long low vaulted chamber (in this case 15 × 4 metres) down whose centre runs a rude broad masonry table. Vansleb's description, when he saw it in the middle of the xviith century, is applicable to-day, "un lieu fort sale et fort obscur". Coppin about the same time mentions the fact that wooden plates were used, but that they were never washed and were left by the monks from week to week at their places on the table.

(1) These were : "Sept beaux Sermons sur les Fêtes de la Sainte Vierge." VANSLEB, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, 1672.

(2) Evelyn White.

chary of opening the gate, and would allow no Bedouin into the monastery. The *sakieh* is still use for hoisting corn and provisions; and the fine old wooden wheel in the gatehouse is worth a visit. A small and very ancient doorway (see page 7) abutting onto St. Antony's church probably dates from a period prior to the first fortification of the monastery, when a firm Imperial rule made doorways something else than an imprudence. Since the early middle ages this doorway has been redundant, standing well within the monastery walls.

The *Keep*, or *Kasr*, (D) as Sicard noted in 1712, conforms to the type found in the desert monasteries of the Wadi Natrun. That is to say it is a stout quadrilateral building nowhere contiguous with the outer wall but isolated within the monastery, and only to be entered above ground level by a drawbridge let down onto a neighbouring building. It is self-contained, having a well, store-rooms and on the top-floor the customary chapel to St. Michael. Its purpose is twofold, to be a storehouse and at the same time a final refuge and fortress for the monks in case of danger. The present keep (in brick) dates from the rebuilding of the monastery in 1560-70, but the stone base must be the remnant of an earlier *Kasr* perhaps erected at the time of the first fortification of the monastery. (A *kasr* appears in the Wadi Natrun as early as 444 A. D.⁽¹⁾) Vansleb and Pococke mention that the treasures of the monastery were stored there, and Chester in 1873 was shown some books, an old Abyssinian shield of hippopotamus hide, a cross, a very old bronze lamp, and a silvermounted umbrella. The books have now been removed to the new library and the other treasures have disappeared, probably to some place of greater safety, in the Nile Valley. (There is a fine glass lamp from the monastery in the Arabic Museum.) The Chapel of St. Michael appears to be no longer in use. It is probably the chapel to which Coppin in 1686 refers as «une chapelle nouvellement bâtie avec un autel encore fermé», and as lying fifty paces from St. Antony's church. Granger's phraseology in referring to it forty years later rather bears out this supposition: «une tour carrée dans laquelle l'on a fait une chapelle.»

⁽¹⁾ Cf. Evelyn White.

The present *Church of Mark* (C)⁽¹⁾ dating from 1766 is very similar in character to the above. It is a typical rectangular evenly-domed structure, whose twelve cupolas are supported on slender pillar-shafts. Vansleb mentions an earlier church of Mark in 1672, though how old it was at the time of his visit it is impossible to say. Frater Bernardus recorded his stay at the monastery upon the walls of this earlier church. His testimony was noted by Sicard in the early xviiith century, but the inscription disappeared with the rebuilding.

The Chapel of the Archangel Michael (D) is in the keep and probably dates from not long before 1686 (see the *Keep*). It is not in use and the architecture is of no interest.

The Church of the Virgin (E) is in the same building as the refectory and on the floor above. It was probably not in existence until after Granger's visit in 1730. He mentions that the keep is entered *« par un pont-levis appuyé sur une terrasse voisine »*. The original drawbridge is still in existence, but the *terrasse voisine* has been transformed into the Church of the Virgin and the library, whence a passage leads to the drawbridge.

Against the East wall there is another domed church that dates only from Cyril's rebuilding in the mid-xixth century. Chester in 1873 speaks of it as having been built "a few years ago". There are also two large modern bellfries, isolated and unused.

The present *Entrance* (H) to the monastery with its large iron door dates only from 1854. For several centuries previous to this, access to the monastery was only possible by pulley and windlass through the *sakieh* just to the west of our gateway. The present *sakieh*, superceding one first referred to by Vansleb in the xviith century, was set up in 1783. When Chester visited the monastery in the eighteen seventies travellers still went up by a rope and basket. The monks it seems even then were

⁽¹⁾ Mark's tomb is in the chapel. This is apparently not the Mark celebrated in the *Synaxarium* on Abid VIII (July 2), the friend of Antony, and disciple of St. Silvanus (MALAN, *Original Documents of the Coptic Church*).

lastly a more interesting and problematical picture which may turn out to be of great use in exactly dating some of the other pictures. It represents a haloed figure in Roman costume, seated on a horse spearing a dragon, while in the background appears a large Byzantine church which has been identified with Santa Sophia.

Other features of interest in the church are an extremely ancient altar which is upheld by the four beasts of the *Revelations* (in a recess, or tiny chapel, exactly opposite the entrance), and the inscriptions of a certain Brother Bernard *ferulensis Siculis*, a xviith century traveller, who recorded on the choir-screen and the west wall the fact that he was the *primus visitator Catholicus*. In the choir there hang the lamps to be found in all the desert churches. The best have been removed, but the ostrich eggs that hung above them still remain. The use of these eggs is said to have been not only symbolical but practical, since they prevented mice running down the chains and getting at the oil in the lamps.

The Church of Peter and Paul (B), apparently named after two early anchorites and not after the apostles. It is just to the east of St. Antony's church, with which it communicates by means of a passage on the south side. The present church dating from 1772 is of a non-basilican and classically Coptic type. Square in shape it is roofed with nine cupolas carried on slender columns. A high screen, running right across the church separates the nave from the choir. One of the pictures—most of them are not particularly ancient or interesting—represents St. Antony with his pig. This animal has become his traditional mascot, since legend has it that he gave sight to a sucking-pig born blind. The monks at the Burgundian convent of St. Antony were accorded the right to pasture their pigs at the public expense. The first reference to an older church on this site seems to have been made by Vansleb in 1672. The old church was ill-lighted and dirty; it was the same size as St. Antony's Church, and hence a good deal smaller than the present building. Probably it dated from the mid-xvith century, though it may conceivably have survived the desertion of the monastery after 1483. It did not exist circa 1200 when Abu Saleh expressly stated that there was only one church at the monastery.

after the devastation of the monastery left the traces of their camp fires there.

The open portico by which one enters—a feature imported from the West—is later than the body of the church. The latter divides into four sections : the three domed *haikals* only one of which is now in use; a choir separated from the nave by a high olive-wood screen with typical ivory inlay; the vaulted nave; and something which appears to be a returned western aisle separated from the nave by a low stone screen. It is significant that the nave is on a lower level than both sanctuary and choir, since the separation of nave and choir does not apparently occur before the viith century. The general rule in Egypt seem to be that the oldest churches are trabeated in style. Saint Antony's gives one the impression of being an exception. I should suggest with some diffidence that the semi-vaulted nave and west end represent part of a building dating perhaps from before the Arab conquest and having possibly had an apsidal east end. The present east end with its domed sanctuaries may have replaced the former, probably somewhere between the viith and ixth centuries.

The wall paintings (not frescoes) are unfortunately in a very bad state. They are neither as aesthetically interesting, nor as well preserved, as those at Saint Paul's monastery. Talbot Rice places them in the last Byzantine period, that is between the xiiith and xvth centuries. They can hardly be much earlier, and they show none of the Hellenistic influence visible in Coptic wall paintings of the first centuries. Some of them appear also to have been repainted, possibly by an Italian at the first restoration of the monastery in the xvith century, and thus reveal non-Byzantine characteristics of a much later date. In spite of certain restorations done by Mr. Whittemore in 1930, most of the subjects remain so worn and defaced that even identification is difficult. One can distinguish a Christ in glory with monks and angels; the Virgin; the serpent of Moses; several saints including Antony and Paul⁽¹⁾; and

⁽¹⁾ Saint Antony was one of the favourite subjects of the "grotesque" painters of the xvth and xvith centuries. His "temptation" was admirably treated by Bosch, Grunewald, Peter Breughel, Schongauer, Patinir, and others. Roux reproduces many of these paintings.

The Churches and Chapels of the desert monasteries contain naturally enough neither font nor baptistry, nor those galleries over the side aisles which were often reserved for women in mixed congregations. The three *haikals* or sanctuaries are set under domes; apsidal in character they nevertheless do not create apses and desert churches viewed from outside present a square east end. Like most early ecclesiastical architecture in Egypt, examples often represent a compromise between the basilican type (with its apse, flat roof, and tunnel vaulting over nave and aisles) and the domed byzantine type. When one dome is larger than the others it is found at the east end over the chief sanctuary, not in the centre of the church as is almost invariable in Byzantine architecture after the vith century. This peculiarity probably accounts for the fact that cruciform churches, an inevitable development from a large central dome, do not appear in Egypt. Nine or twelve domes of equal size covering a square apseless church come in time to be the characteristically Coptic form of architecture and basilican elements tend to be obscured.

The reader is referred to Butler, Somers' Clarke, and White, for an introduction to Coptic architecture and mention of the features characteristic of the desert monasteries.

The Church of Saint Antony⁽¹⁾ has always been regarded, both by the monks themselves and by the desert tribes as a very holy shrine of great antiquity⁽²⁾. A tradition, recorded by travellers for two hundred and fifty years, says that the church was originally built by Saint Antony and dedicated to the Virgin. It seems indeed more than probable that some place of prayer existed in the lifetime of the saint and before the erection of a monastery. To identify any portion of the present church with such a building is pure conjecture. Abu Saleh mentions a church at the monastery about 1210 A. D. and the present building was certainly standing in 1484 as the Bedouin who sheltered in the church

⁽¹⁾ It is hoped in a later number of the Bulletin to consider this church and its paintings in detail. The summary notes appended here are admittedly inadequate.

⁽²⁾ Pockocke in the middle of the xviiith century was told that there were no crocodiles in the Delta, because they were afraid to depossa a point on the Nile parallel with this holy spot.

also centred in the Nile valley. There the monastery owns property (apparently about 800 feddans), and thence comes once a month the supply of corn whose biennial journey used to be so hazardous. The monks say that they no longer weave mats, as an angel instructed Saint Antony to do, but that they produce large quantities of dates from their palms, which, together with building stone from the mountain, they despatch to the Nile valley.

On the whole the Antonian system and the customs and regulation of the order appear to have remained substantially unaltered since the Council of Chalcedon. The night office begins about 4 a.m. (this is later than in the early days); the morning is officially devoted to work, largely manual; the single and solitary daily meal, vegetarian in character, take place in the cells at 3 o'clock and is preceded by prayer; finally vespers come with sunset. On Saturdays and Sundays, as was always the case, there is a variation in the programme, and a communal meal is taken in the refectory at which meat may be served. Wine is never drunk for pleasure, but the vineyard is still in existence and its vintage is used for the communion service.

In the matter of dress there have been more changes. The symbolic nature of monastic uniform has been forgotten, and the cowl and *melotes* have disappeared. So too have the blue and white turbans seen by Vansleb in the xviith century. To-day the monks wear merely a long *galabieh*, and a turban and skull cap, which have to be black or dark blue in colour. The use of the hair shirt—and until very recently the practice of making a hundred and fifty daily prostrations—has survived. The monks are now divided into three categories: those who wear the hair shirt, those who wear wool next the skin, and those who consult their own comfort. Finally the *tau*, Saint Antony's T-shaped stick, is still employed by the old monks to lighten the physical strain of their long services.

Of the monastery as it stands to-day practically nothing with the exception of Saint Antony's church, and an old South wall and doorway behind it, dates prior to the rebuilding of the monastery between 1550-1560, after the Arab devastation. The chief features of architectural or monastic interest are considered in detail below. Readers may refer to the plan facing page 8.

VII

THE MONASTERY TO-DAY.

Situated between the North and South Gelalla mountains, and running very nearly due west from the lighthouse of Zafarana on the Red Sea, lies the Wadi Arabeh. One of the least arid valleys in the Eastern desert, it always carries a certain amount of vegetation and clumps of tamarisk, mounted on mounds of white sand, are characteristic of the wadi bed. Before the sea has been left far behind, Mt. Colzoum looms up on the south. It is the highest point in the South Gelallas and rises sheer from the valley to a height of twelve hundred metres. Some miles farther an indecisive and not very easily distinguishable track turns off towards the mountain. The monastery firmly posed at its foot soon comes into sight, with a palm or two pushing a green head above its mouse-brown walls. As one approaches, silence is the thing which most impresses. Behind those walls one knows that there are houses, men living, and running water. Yet no sound emerges. The place is smothered in silence like the palaces that one reads of as a child. The spell is only broken by the explosive clanging of the bell which, swaying at the end of its long rope, announces one's arrival with almost indecent suddenness and vigour.

The monks, in spite of the fact that they now have something like fifty visitors a year, are eminently hospitable. Coffee-drinking in the modern guest house is the visitor's first duty. The pleasure of walking round the garden follows. It is as fertile and enchanting as the old travellers claimed, and the various fruits of the past—peaches, apricots, grapes, and dates—still ripen there. The monks too have changed very little. The simple and non-intellectual peasant-character of Egyptian monasticism is as striking as it must have been in the first centuries. Though cells exist to accommodate fifty monks, there are at present only ten priests and fifteen lay brothers. The ultimate say in the affairs of the monastery rests neither with the patriarch, nor with the resident father, but with the bishop at Bousch. The economics of the monastery are

urged by the spirit and jolting on his camel. Such was the pace in following centuries. Now whirled in a cloud of dust we pass the hermits. Each year the silence around the monastery is more broken, and inevitably each succeeding traveller is of less importance ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ The last European "travellers" to do the trip by camel were almost certainly Mrs. Yencken's party, who left the Nile valley in February 1935. They took four days to reach the monastery.

A certain Angelo Achkar, ordained in Rome, wished to give up orders and leave the monastery of Bousch on the Nile valley, where he was staying. The superior did not see eye to eye with him on the matter, and when he imagined himself to be leaving for Cairo by camel, he was conveyed with the yearly provisions to the fastness of St. Antony's. As the century progressed such unorthodox and disorderly behaviour became impossible. After 1854 the prosperity of the monastery grew steadily and it fully shared in the religious and monastic revival of the period. In the former year an Abbot of St. Antony's was elected patriarch as Cyril IV, or Cyril the Reformer as he has been known subsequently. His election was important not only for the church, but for his monastery. He rebuilt, and extended the area of, the walls and provided new cells, leaving the monastery much as it looks to-day. The cost of his building operations was very large and it is said that the patriarch by his cunning induced the Khedive Said to meet the bill. Called upon to mediate in a dispute which arose between Abyssinia and Egypt, Cyril replied that he could not spare time from the reconstruction of his monastery. The Khedive thereupon undertook the building himself on the condition that Cyril left for Abyssinia. There is a certain irony in the fact that the Muslim who for so many centuries had broken or battered at the walls, should at last have set them firmly up. Oddly enough the number of travellers who recorded their impressions of the monastery during the century hardly increased. Chester visiting St. Antony's in 1870 said that it had not been visited by more than one or two Europeans in his generation. Subsequently Jullien, Schweinfurth, and finally Cogordan in 1901, the French minister, all left interesting accounts of their visits, which show a progressive increase in the material well-being of the monastery. Thus Cogordan found forty-one monks, twenty of whom were consecrated priests—a high percentage when one recalls the xviiith century figures.

With the arrival of the motor car in our century, the position of the monastery changes. It is spirited from its isolation where decades pass more commonly than strangers, and where written records are brief punctuations in long silences. It is set down now on the fringe of the lay and the unascetic, a few gallon's worth of petrol separate it from golf courses and *maisons de coiffure*. The Saint came out in three days

are small, dark, and dirty. The only new construction is the ^fsmall chapel referred to by Coppin. Soon after the middle of the xviiith century a period of architectural activity is made possible by the generosity of two or three rich Copts. We learn the details of the building that they undertook from colophons on various manuscripts in the monastery library. Hassan Allah il Bayardi in 1766 rebuilt the church of Mark. Six years later Lutfallah Shakir rebuilt the Church of the Apostles. St. Antony's Church, revered as a shrine on account of its great antiquity, was fortunately not touched in spite of the dirt and darkness at which Granger complained. Finally in 1783 Ibrahim Gawhari, a Coptic noble, redeemed the walls of the monastery from their precarious state and built a *sakieh*. It was from this renovated monastery that Mark VIII went to Alexandria to assume the patriarchy in the year of Napoleon's invasion. Savary the Frenchman must have arrived a few months after Mark's departure. Interested more in plants than in monks, Savary has little to say that sheds light on the architectural change⁽¹⁾.

With the coming of the xixth century Gawhari's new walls were to prove their value. Seven years after Savary's visit the camel route from the Nile became impossible and the monastery was cut off from the outer world. The hardships of the monks, beleaguered and starving in the desert, were a result of that administrative dislocation and anarchy which descended on Egypt at the end of the French occupation. Colophons on manuscripts in the monastery state the situation as follows: "In 1805 persecution fell upon the inhabitants of Egypt, especially the monks of Anba Antonius"; and again "In 1805 the monks of Anba Antonius were in a state of exhaustion on account of the caravans ceasing to come to the monastery." Six years after Mahomet Ali's rule apparently restored order to the desert, for in 1811 Quatremère speak of Mount Colzoum as though everything was again normal there.

About 1840 the monastery was the scene of a curious captivity.

⁽¹⁾ Another note for the gourmet. "Une pâte assaisonnée avec l'huile de sésame, du poisson salé, du miel, et les productions de leur jardin composent leur nourriture." Savary.

Granger with his scientific interests arrived in 1730. He found twenty-five monks and comments upon their ignorance and superstition. Twelve were priests and six wore the hair shirt. He mentions twenty-eight cells, a refectory "très mal-propre", a corn-mill, a bake house. the churches of St. Antony and the Apostles "très malpropres. petites. et obscures", the keep, and a chapel in the keep.

Pococke whose *Description of the East* was published in 1743 seems to have been the first Englishman to reach the monastery. He finds eight priests and twenty-three lay monks. At the time of his visit the patriarch was head of the monastery and had appointed a deputy who ran the monastery with the help of three of the monks "who have a share in the government". Pococke says that he does not know whether the patriarch is always head of St. Antony's, or if the fact that he holds both positions is fortuitous and arises out of the coincidence that the abbot of the monastery has been elevated to the patriarchate. Actually there is no reason to think that the patriarch has ever been *ex officio* head of St. Antony's; neither was Pococke's second supposition correct. John XVII. about whom we know very little, had been Abbot of St. Paul's. The most plausible supposition is that the abbacy of St. Antony's was vacant and that John exercised the functions of abbot from the nearby monastery of St. Paul's, and continued to do so when elevated to the patriarchate until the appointment of a new abbot. He remarks that the bells in the convent, first noticed by Vansleb, are probably the only bells in Egypt. He is actually wrong. Though the Muslims did not allow the Copts to have bells, there was one in existence at the Monastery of Saint Macarius in the Wadi Natrun which Sicard had observed thirty years earlier⁽¹⁾.

From the accounts of the above travellers we learn that the monastery, though inhabited and enjoying a qualified prosperity, presented a rather sad picture viewed in stone and masonry. The outer walls "menaçoient ruine," as Coppin phrases it, and the two main churches

⁽¹⁾ Pococke's note on St. Paul's, where he found twenty-five monks, is interesting as it throws a further light on diet in these monasteries. Their usual diet, he says, "is olives and cheese, that they bring from the Faïme, and saltfish. from the Red Sea."

music was made by striking together stones, and finally they dined with the abbot. The latter did not wish to take any wine, but was at last prevailed upon to drink half a glass. They ate lentils prepared with linseed oil; and Coppin notes that the monks ate off wooden platters which were never washed and were left in the refectory from one communal meal to the next. Fifty paces from the church of Antony he found a newly built chapel with an altar not yet dedicated. This it is impossible to identify exactly, but it was probably the chapel of St. Michael in the keep. Finally he makes the interesting remark that the mass was said in Syrian. Possibly the augmented numbers of the monastery may have been due to an influx of Jacobite Syrians.

Sicard, a Jesuit father, who both came to convert the Copts and secure manuscripts for the Vatican, found fifteen monks, two of whom were priests. He arrived in 1711, twenty-five years after Coppin's departure and he adds several details of interest. He speaks of the "ignorance crasse" of the monks, and he says that the Acting Abbot of the monastery (whom he specifically differentiates from the Abbot-Superior at Bousch) devoted all his time to astrology and the theory of the transmutation of metals. To Sicard's annoyance he preferred to speak of these rather than to discuss religious dogma. Sicard's companion, the Abbé Assemani, followed no such will-o'-the-wisps. He discovered three cases of books in which there were two or three manuscripts "digne du Vatican". These the unscrupulous priest bought from the abbot without the knowledge of the monks, who (says Sicard) would have opposed the sale. To our surprise, and probably with inaccuracy, for it was never a specific feature of the Antonian rule, Sicard states that silence is regularly observed day and night. At a meal given them by the monks wine was served and "pâte cuite dans l'eau et dans l'huile de Sesame, sur laquelle ils versèrent deux ou trois cuillerées de miel". In the monastery garden he notices apricots and peaches. The latter must surely be a rare fruit in Egypt. In the surrounding deserts there are, he says, *tigres*, *chamois*, *boucs sauvages*, gazelles, and foxes; ostriches are common ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ *Tigres*, *chamois*, *boucs sauvages* : these would most probably have been leopards (which exist in Sinai to-day), ibex, and the Barbary sheep. The two last are still to be found in the Eastern Desert.

—the distinguishing colour imposed on the Copts as a mark of shame by the Muslims. Wine—"un vin blanc et fort délicat"—made from their own vineyard may be drunk three times a year, at Christmas, Easter and Whitsun. Meat, ordinarily prohibited, may be eaten outside the monastery walls. In spite of three or four cases of books, the monk's lack of learning strikes him. They only read two or three works, such as the *Synaxarium*, Palladius, and the *Sermons of Paul of Bousch*.

Vansleb refers to the seventy years desolation, but remarks that the monastery has been very poorly rebuilt. The wall is high but in a ruinous condition and so offers little protection; the keep is in existence and as usual in the desert monasteries is approached by a draw-bridge. The cells are inadequate, and form separate units like those in the Greek monasteries, the refectory is "un lieu fort sale et fort obscur". He mentions three churches: Saint Antony's which, he says, has always remained untouched by the Arabs; the Church of the Apostles (more correctly the Church of Sts. Peter and Paul); and the Church of Mark, erected (so he says) to commemorate a brother of that time who died "en odeur de sainteté." He alludes also to a second monastery "habité autrefois par des Abyssiniens, à présent tout ruiné". This either refers to a foundation which has completely disappeared, or more probably to St. Paul's (not restored until 1701). In the latter case Vansleb was simply confused by the monks' accounts and erroneously situated the ruin inside the walls of St. Antony's.

When Coppin visits the monastery fourteen years later things, practically and spiritually, have somewhat improved. Though the outer wall still threatens to fall, the situation is more in hand; two years' provisions are kept permanently in the monastery in case communications with the Nile should be cut off, and the number of brothers has risen to sixty-two⁽¹⁾. In this context he states that at one time there had been three-hundred monks, each with his separate cell. Coppin is further extremely impressed by the hospitality and piety of the monks. A brother washed the travellers' feet on arrival and a great effort was made to entertain them. A sheep-skin carpet was presented to one of the guests,

⁽¹⁾ His phraseology is slightly ambiguous. He may perhaps mean forty, of whom twenty-two are fully-fledged monks.

authority and he evidently confuses the Eastern desert and the Wadi Natrun.

The first of the European travellers to actually reach the monastery has left behind him nothing more than a date and a name. He suitably enough was a monk and the lax disorder of the monastery is amply demonstrated by the fact that he was allowed to leave his mark on the wooden alter-screen of the Church of Antony. There he carved : *Frater Bernadus ferulensis Siculis de observantia primus visitator Catholicus* 1626.

Twenty years later (1646) Mark, Abbot of St. Antony's, left the monastery to be created patriarch, hundred and first in the line from the saint his namesake. Mark had been dead eleven years when the critical eye of Vansleb, first of the communicative travellers, arrived on the scene in the autumn of 1672. Even with a bodyguard—"cinq Arabes armez de lances, qui marchaient à pied pour nous défendre"—his journey was difficult and he had to make a detour to avoid marauding Beduins. Once arrived, he stayed for a fortnight and from his observations it is possible to obtain a fairly exact impression of the state of the monastery.

He found only two priests—the Abbot, and a novitiate "qui n'avait pas encore dit sa première messe". In addition there were seventeen lay monks, mostly aged and crippled, "si maigre, et si abbatus, qu'ils ressemblent plutôt à des squelettes, qu'à de véritables hommes". Young men would not stay in the monastery owing to the rigours and difficulties of the life. These seem to have been very real. Armed Beduins were always outside the gates and, as masters of the desert, demanded a regular tribute of food from the monastery. While Vansleb was there trouble broke out among the Beduins, who, when they had finished quarreling among themselves, began to threaten Vansleb and the monks. They were only appeased by presents. In fact so sad was the state of affairs that the abbot resolved secretly to abandon the monastery with Vansleb when the latter left for Cairo. He was utterly penniless and Vansleb had to lend him the money to procure a camel. Having got the money he made no attempt to find his own transport, and to Vansleb's disgust importuned lifts from the rest of the party.

The rule and dress of the monks, as Vansleb described them, seem unchanged and characteristically Antonian. Three points are worth noting however. The monks wear a striped turban of white and blue

dates. But through its walls were repaired and the routine of monastic life was once more taken up by a few Antonian monks, the former prosperity of the monastery did not return. Monasticism lacked drive; the age of asceticism was over, and the monks of the deserts were no longer saints. The great tradition of the hermits had almost petered out. What spirit remained was enough to preserve only the shell of monastic rule. Within the four walls of the monastery it could no longer create the vital, militant life of the early centuries. In ignorance, danger, and poverty, the community dragged on; it was rehabilitated only by the building schemes of the late eighteenth century and the tardy monastic revival that began about 1850.

This is all the more unfortunate because it is during this period of decadence that our gets the most detailed view of life at Mt. Colzoum. With the decline of the monastery came the age of the travellers. One or two of the latter in their search for manuscripts show a degree of greed, unscrupulousness, and cunning, quite as unpleasant as the dirt and ignorance with which they often charge the monks. On the other hand, others are strangely impressive. They come as the first, and are typical of the best, representatives of western thought. At personal risk and under practical difficulties they carry into the deserts the intellectual curiosity of the seventeenth and eighteenth centuries. Where Antony had combated legions of devils, and hermits torn their hearts to discover the true dogma of the nature of Christ, Savary notes the names of plants and Granger looks for shells on the Red Sea shore.

Belon du Mans in 1555 seems to be the first traveller to refer to the monastery after its restoration, though he did not visit it. From St. Catherine's he says, with shameless exaggeration, "nous voyons aisement les montagnes ou est situé le monastère de Saint Antoine, ou de Saint Macaire". It is, he says, inhabited by monks of mixed denomination. No corn is grown there "mais le patriarche, leur en envoie tous les ans, et aussi des legumes du pays d'Égypte". His remarks have little

ation not long after, for John XVI, patriarch from 1676-1718, is recorded as reconstructing St. Paul's again in 1701, after a hundred and nineteen years of desolation, with the help of Marcus, Abbot of St. Antony's.

(From Colophons on various mss. in the monastery: see *Guide to the Coptic Museum*).

VI

THE AGE OF THE TRAVELLERS.

When Gabriel, Abbot of Saint Antony's, was chosen as patriarch in 1466 the monastery was presumably thriving. Some twenty years later it lay in ruins. Its prosperity, it appears, was the very cause of its downfall. A tradition, recently confirmed by the monks, says that, against the rule and practice of the Egyptian monasteries at that time, they had taken to themselves servants⁽¹⁾. The latter were Muslims and appear to have got into the monastery at the expense of a pretended conversion. One night in about 1484 (Chester says 1493)⁽²⁾ the Muslim servants rose, not to call their masters to the night office, but to pillage the monastery and put the Christians to the sword. A few of the monks may have been spared and set to work, but the library, which must have contained some unique manuscripts, was less fortunate. It perished, probably as fuel for the Muslim fires. The new masters made no effort to keep their acquired property and they soon drifted away. For about seventy years the desolated monastery was left to the Beduin, who came and went as they pleased and left in the old Church of St. Antony the smoke stains of their fires, still visible to-day.

It was left to Gabriel VIII, an energetic patriarch who died in 1561, to rebuild and repeople the monastery, apparently with monks from the Wadi Natrun⁽³⁾. From this rebuilding much of the present monastery

⁽¹⁾ Cf. Habashi and Tawadros.

⁽²⁾ Felix Fabri staring across the Gulf of Sinai from St. Catherine's wrote in 1484 : "In that place is the most desolate wilderness, the Thebaid, where the most approved monks once dwelt." The use of the past tense does not signify the previous destruction of the monastery. He was no Monophysite and to his mind there had been no *approved* monks in the Thebaid since 450 A.D. He reverted to the period of St. Antony.

⁽³⁾ St. Paul's had suffered the same fate as St. Antony's, for we read that Gabriel VIII restored them both. St. Paul's must have suffered a second and subsequent devast-

He makes no mention of the ruin of the settlement, as he does when writing of the Wadi Natrun. (Makrizi lists eighty-six inhabited monasteries in Egypt at this date.)

1466.

Gabriel VI, Abbot of St. Antony's Monastery is consecrated patriarch and holds the office for eight years.

(Makrizi).

the liturgy in it by turns". This seems to indicate that the smaller monastery had so far declined by this date that it contained only lay-brothers or unconsecrated novices. The distance between the two monasteries is not more than a few hours by foot across Mt. Colzoum.

Circa 1235-1245.

A certain Abbot Constantine from the Syrian Monastery in the Wadi Natrun "When he was fed up [*sic*] with his abbacy, that is, the dangers and insults from the monks who were of an evil spirit, departed, that is fled, to the Monastery of Abba Antonius"... He died at the monastery and left there a book and a cross of silver : "God pardon him! for he did not take them as a thief, but to read and use them for a time and to return them or bring them back hither (i. e. to the Syrian monastery)."

(From a scribal note in a Syriac mass.
in the B.M. Quoted by White).

Circa 1350.

Ludolph von Suchem did not visit St. Antony's; however, in his description of Egypt he says : "In this desert there is a place beneath an exceeding tall rock, wherein Saint Antony used to dwell, and from out of that rock there flows a stream for half a stone's throw... this place is visited by many for devotion and pleasure." Mount Colzoum (see Ibn al-Kanbar, above) was evidently an established place of pilgrimage.

1439.

John, Abbot of St. Antony's, in the patriarchate of John XI, was chosen to represent the Coptic church at the Council of Florence. Here in the presence of the pope and an impressive gathering he signed the ephemeral Act of Union which for a few days united the Roman, Greek and Coptic churches. It was a dramatic moment for the desert monastery, even though the effects of the Council turned out to be negligible.

(Neale, Butcher, etc.).

Circa 1441.

Makrisi in his appendix to Abu Saleh notes that the monks at St. Antony's fast all their lives and that "all kinds of fruit are cultivated there".

Circa 1160.

Mark Ibn al-Kanbar, a heretic who refused to reject the Council of Chalcedon and preached the necessity for auricular confession, obtained a certain following. Threatened by the patriarch Mark III with excommunication, he made a show of submission and was sent to St. Antony's Monastery. Arrived there, "it was ordered that he and his brethren should shave the hair of their heads", and Mark was asked to prove his good faith by swearing on the body of the srint—presumably the most awe-inspiring relic the monasteries possessed. The incident is interesting as showing that probably the monastery, like that of St. Macarius, had become a place of veneration and pilgrimage. (See below : Leopold von Suchem.) Ibn al-Kanbar subsequently broke his oath, reaffirmed his heretical principles, was excommunicated, and joined the Melkite church. He is said to have been once previously excommunicated, for taking holy orders when secretly married.

(Abu Saleh, Makrizi, Renaudot.)

1209-1210.

Isaac, a monk of St. Antony's, was sent as metropolitan to Abyssinia to replace Kilus who had fled the country after flogging a man to death on the mere suspicion that he had stolen the gold pastoral staff. Isaac proved himself capable and appears to have won the Emperor's confidence.

(Neale.)

Circa 1210.

Abu Saleh describes the monastery as having a fortified wall. "a large well-built keep", and "many monks". He specifies that they were Copts. He was told that it was "a very rich monastery". Abu Saleh says that it already owned property near Cairo. Besides mentioning a thousand palms and a vineyard, he says that "Within the wall there is a large garden, containing palm-trees and apple-trees and pear-trees and pomegranates, and other trees, besides beds of vegetables and three springs of perpetually flowing water". An entry of interest is the following : "Monks in priests orders and deacons come from the monastery of the Great St. Antony's to the monastery of St. Paul to celebrate

were fairly flourishing. The fate of abandonment and ruin was reserved for the last quarter of the xvth century, when a body of Arab servants rose in the night, slaughtered the monks, and left the monastery to a seventy years, desolation.

The printed material for the actual history of the monastery from 640-1480, with the exception of the description of Abu Saleh, is extremely scanty. Whithin the frame-work of the Antonian rule, and the isolation of the desert, life went on unrecorded from century to century. It can only be glimpsed indirectly, in the lives of those abbots who rose to prominence or on the isolated occasions when the distant monastery became involved in the tumultuous affairs of the church. So scattered is our information that probably the most, if not the only, satisfactory method of presentation is simply to list it chronologically. Given the monastic background, imagination must fill in the gaps as best it can.

Circa 685.

Menas, subsequently consecrated a bishop, having been married by his parents against his will, agreed with his wife not to consummate the marriage, and escaped to take up a monastic life at St. Antony's.

(Synaxarium and White.)

744.

Michael I, consecrated patriarch in this year began his monastic career at St. Antony's. When quite young he abandoned the monastery with Menas (see above) for the Wadi Natrun. His departure typifies the prestige of the larger settlement and the attraction that it was exerting. He was an extremely efficient patriarch. Severus says «books would not be sufficient to contain the deeds of this holy father».

(Severus and White.)

1069.

Revolt of Naserredoulah and his mamelukes who after their defeat in the Delta «betook themselves into the Thebais, where they spoiled the monasteries, and put to death many of the monks».

(Neale, after Renaudot and Elmacinus.)

position gave them added to the power and importance of the desert monasteries. The rule and policy of the church tended to be directed more and more from a refuge safe, at first from Byzantine, and later from Arab, interference. The investiture of the patriarch habitually took place within the high walls of St. Macarius Monastery, and not only the bishops, but the patriarch himself, were usually chosen from the Wadi Natrun, Saint Antony's, or the southern monasteries. Thus monasticism became the surest road to preferment, and the contaminating spirit of ecclesiasticism crept into the deserts. Wire-pulling and church politics encroached on austerity and devotion. Simultaneously with an increase of power came an increase of wealth; pomp tended to oust simplicity. Finally as the middle ages drew on the numbers of monks everywhere declined ⁽¹⁾, as did also their hold on the popular imagination.

With the middle of the xivth century comes the sudden eclipse of the Wadi Natrun monasteries, just a thousand years after their foundation. Exactly what happened is unknown, but their fall is attributed to the coming of the Black Death which struck Egypt with extraordinary violence ⁽²⁾. After the first outbreak of the plague Leopold von Suchem visiting Egypt says "at this day many cloisters and monasteries. churches and hermitages, are standing entire but deserted". A couple of decades later a worse epidemic is said in Cairo to have carried off between ten and twenty thousand people a day. Makrisi visiting the Wadi Natrun nearly a century later finds the process of desolation complete. A few monks are to be found but the buildings are in ruins. Asceticism no longer possessed the vitality necessary for recuperation. Not until the mid xixth century was there any real return of prosperity.

The decline of St. Antony's seems to have been delayed for over a century. Whether it was hard hit by the plague it is impossible to say, but in the early xvth century it was still of sufficient power and importance for Andrew, the Abbot, to be chosen to represent the Coptic Church at the momentous Council of Florence. Makrizi speaks of it as though it

⁽¹⁾ In the decay of monasticism it would be unfair not to note that the Copts by conversion were steadily declining in numbers, and that the Muslims at one time definitely forbade the enrollment of new monks.

⁽²⁾ Cf. Evelyn White.

FROM THE ARAB CONQUEST TO THE XVTH CENTURY.

As a preface to the existing information about St. Antony's in the Middle Ages it will be useful to give a brief account of the trend and characteristics of Egyptian monasticism in the seven or eight hundred years subsequent to the Arab conquest.

The Copts at first welcomed the rule of the unenlightened Arab after that of the perversely heretic Melkites. Their Muslim saviours, if they did not treat them as well as had been expected, certainly might have persecuted them more consistently. There were times when the Coptic Church was fairly well off, and it is by contrast to these that the insidious regulations of El-Matawakil, or the persecution of El-Hakim and his destruction of three thousand churches, stand out. Taxes, as always the chief cause of trouble between a conquered and a ruling people, were the most permanent source of oppression. The monasteries claimed exemption and for a time obtained it; when brought under the control of the exchequer, they suffered a certain amount of rough treatment and people posing unofficially as monks were branded. The sheltered position of the desert monasteries on the other hand saved them from sporadic outbursts of fanaticism. Thus the monasteries of the Wadi Natrun, and almost certainly St. Antony's, escaped the persecution of El-Hakim.

Throughout the period the general form of monastic life became more and more cenobitic. The absence of orderly government and the incursions of desert tribes drove the last solitary anchorites behind the shelter of a monastery wall. Thus the Antonian rule lost one of its original features, and the desert monasteries adopted the compact stereotyped form which they have maintained until the present day. As the laura of isolated cells disappeared, and with them the silent hermits, the spirit of monasticism inevitably changed. Its ascetic and devotional spirit became modified. The monks grew worldly wise. This change was accelerated by events outside. The comparative immunity which their

the worst of all evils. In fact the really logical attitude of the dualist would be that adopted by many Manicheans : cease to breed altogether, stamp out the race, thus check-mating matter and liberating a certain quantum of spirit.

The social results of such an attitude were inevitable and disastrous. Domestic virtues came to be despised, and the family institutions on which the state rested, were regarded by a large and influential section of the population, as unworthy of respect and as a necessary evil. It is doubtful whether many of these monks would even have agreed with St. Paul that it was "better to marry than to burn". From a humanistic standpoint, the ascetics' treatment of their own families is the least odifying chapter of early monastic history. There can be no doubt that the inversion of love and chastity and the belittlement of family life undermined the stability of the country. Not only theological disputes, but extreme ascetic views, sapped strength that might have defended Egypt against the Arabs. When Amr arrived in 641, a persecuted church welcomed him with open arms, but the monasteries had already weakened a sense of family and property which in other circumstances might have supplied the money, men and enthusiasm, to resist an invader.

is in practice anti-social, and from a national standpoint it must appear as a disastrous institution, transferring citizens from the jurisdiction of man to that of God, and stopping the propagation of what is so often the best blood. When it is remembered that the monks were numbered in their tens of thousands, the seriousness of this second consideration becomes at once apparent : in Egypt for some centuries a proportion of the best stock ceased to breed⁽¹⁾. But the matter goes deeper than this. The extraordinary inversion of sex typical of Egyptian monasteries inevitably led to a decline in civic and domestic virtues.

The denial and denigration of sex in the monasteries was absolute. (One finds very little of the sublimation characteristic of later Western monasteries : Christ the lover, the Church his spouse, etc.) Chastity was erected as the first off all virtues and even the scriptures were interpreted so as to lend countenance to such a view. Monkish theology emphasized the immaculate conception and Christ's celibate life; a tradition, absolutely apochryphal, was started that Peter and other of the saints never consummated their marriages. The almost complete identification of sin with sex is illustrated in a typical saying of St. Antony's : "If you see old monks leaving the desert and their monasteries and going to live in houses with their wives, if you see young monks in the same monasteries as nuns, their cells contiguous, their windows accessible. . . . it is the beginning of the end⁽²⁾." As Sodom and Gomorrah, he continues, were the cause of the destruction of that world, so sex shall cause the downfall of this. Given a dualistic view of the universe, sex as the most obvious means of propagating matter would naturally be

⁽¹⁾ Rufinus said that at Arminoe there were ten thousand monks, and the Bishop of Oxyrynchus estimated the number of monks and nuns in his diocese at thirty thousand (Butler).

⁽²⁾ Next to the above quotation in the *Paroles des Vieillards* . . . there is a most interesting passage which seems to be one of the very rare references in Egyptian asceticism to a state of mind and a type of desire at all comparable to that of the Eastern mystics. St. Antony, it says, "was in a state of stupefaction and trouble because of the multiplicity of his thoughts; and he prayed to God" There seems here something of the Buddhist's effort to escape from the images of the phenomenal world. It was in response to this prayer that Antony received the vision of an angel who taught him to weave mats to still the "multiplicity of his thoughts."

Copts and the lawful Syrian owners driven out⁽¹⁾. A study of unpublished texts and of the matter in St. Antony's monastery library would probably enable one to determine whether a similar occupation occurred at St. Antony's (and incidentally also to determine the length of the Orthodox invasion). In the former context it is interesting to note that an abbot who was forced to flee from the Syriac monastery in the Wadi Natrun in the xiiith century took refuge at St. Antony's, which seems to presuppose a certain connection between the two places. Strangely enough, Coppin when he visited the monastery in the late xviith century claims to have heard the mass "en Syriaque". The Syrian Jacobites were monophysites and the two sects had a great deal in common. It is also well to remember that as animosities died down, monks of various denominations often lived in close and apparently non-bellifere proximity. Thus at St. Catherine's, beside the Orthodox there were to be found Armenians and Syrians until the xvth century⁽²⁾. A similar sort of cohabitation may have gone on at St. Antony's though we have definite proof that after the end of the xiith century the Copts were in control, and at different times supplied patriarchs from the monastery. Belon du Mans in the xvith century said that the monasteries of St. Antony and Macarius were inhabited by "Caloyeres Chrestiens [Orthodox], and Armeniens, autrement nommés Maronites"⁽³⁾. His omission of Copts is clearly an inaccuracy for St. Macarius Monastery was always Coptic, but his vagueness in itself is a testimony to the fact that lines of demarcation in the desert monasteries were often rather blurred.

We have seen that the theological question was the first preoccupation of the period, and, as Cauwenburg says, "On lui sacrifie l'avenir de la nation".

There were however in the very constitution of monasticism itself reasons more fundamental than the religious schism tending to facilitate the Arab conquest and destroy any hopes of Coptic autonomy. Monasticism

⁽¹⁾ Quoted by Evelyn White.

⁽²⁾ Moritz.

⁽³⁾ Leopold von Suchem (1350) refers to an equally vague and strange national mixture, "Indians, Arabians, and Scythians, living under the rule of St. Antony and St. Macarius".

overcame the Monasteries of Scetis we have no means of knowing. Presumably it did not escape. That its position must have been often highly dangerous, and such as would make solid fortifications imperative, may be judged from the following passage in Severus's *History of the Patriarchs of Alexandria*: "Now there was (circa 750 AD) a tribe in the Eastern part of Egypt, from Bilbeis to Al-Colzoum and the sea, consisting of Muslimes who were called Arabs. And there were among them more than thirty thousand horsemen, roving through those deserts and districts. . . ." An unfortified monastery would presumably have received short shrift.

That there were Melkite or Orthodox monks at Saint Antony's early in the viith century seems probable, for it is not likely that John the Almoner would have sent money to a Coptic abbot. When they were installed it is impossible to say, though here Justinian may well have had a hand in the matter since in his efforts to unite Egypt under orthodoxy he ousted the Copts and Coptic influence wherever possible. The Orthodox were probably expelled (or at any rate subordinated to a Coptic abbot) soon after the Arab conquest when the tables turned again in favour of the Copts. Makrisi states: "The Jacobites then prevailed over all the churches and monasteries of Egypt, which they alone, occupied, to the exclusion of the Melkites". Their supremacy however was by no means finally established and change of policy more than once resulted in the Copts again losing churches and church-property to their rivals. It seems probable however that St. Antony's was most of the time in Coptic hands; one thing is certain, Copts were in charge when Abu Saleh early in the xiiith century produced the first written work on the Coptic monuments of Egypt⁽¹⁾.

The question of a Syrian occupation of St. Antony's is even more vague. The Syrians bought the Syrian monastery in the Wadi Natrun in about 710 and St. Paul's was definitely run by the Syrians at one time. A note in a Syriac manuscript from the Wadi Natrun complains that the Monastery of St. Paul on the Red Sea has been occupied by

⁽¹⁾ Bernard de Breydenbach (1483) however speaks rather vaguely of Greek monks in the Eastern Desert. His testimony certainly does not carry as much weight as Abu Saleh's. But the *status quo* may of course have changed again after the early xiiith century.

It is however a reference of extreme interest and importance. The Melkite or Orthodox patriarch St. John the Almoner (609-620) supplied a certain Anastasius, Abbot of St. Antony's monastery, with large sums of money and ordered him to buy up captives taken by the Persians. The latter had recently captured Jerusalem and were holding to ransom large numbers of Christians.

This reference apart from its intrinsic interest, is of importance with regard to the question of a temporary Melkite occupation of St. Antony's dating from Justinian's time, a fact which is in its turn linked up with the question of the fortification and rebuilding of the monastery by the Emperor.

To deal with the second point first. There is a tradition, supported by various writers such as Butcher and Cogordan, that the monastery of Saint Antony's, and also the neighbouring monastery of Saint Paul, were included among the buildings which Justinian restored, or in this case fortified. Actually there seems to be no proof for this belief. Though Justinian undoubtedly fortified St. Catherine's Monastery in Sinai, having lost the frontier fortress of Petra to the Persians, Procopius in his *Edifices* makes no mention of St. Antony's or St. Paul's. What probably happened was that St. Antony's was fortified soon after and that this fortification was wrongly attributed to Justinian⁽¹⁾. It may well be that the Melkites whom Justinian apparently installed (see below), were responsible for the building. In the Wadi Natrun the *Kasr*, or keep, appears in the 7th century, and an outer fortified wall embracing all the monastic buildings apparently comes into being not before the 11th century. While Egypt remained Roman, the position of St. Antony's would undoubtedly expose it to attack by Imperial enemies from the East and therefore it seems highly probable that it was fortified before the Wadi Natrun⁽²⁾. Whether St. Antony's suffered devastations similar to those which

⁽¹⁾ Sherpe says the monastery was "built" about this time (i. e. the reign of Justinian). *Built* is palpably wrong. He may mean *fortified*, or *rebuilt* after devastation. The monasteries of the Wadi Natrun were sacked by desert marauders five times between the 7th and the 11th centuries.

⁽²⁾ In this case we should have to regard the fortifications of St. Antony's as the prototype from which the similar monasteries of the Wadi Natrun were copied.

and united only behind its own beliefs. From this time until the Arab conquest, there were always rival patriarchs. Two figures stand out from among their number : Theodosius, a great Egyptian, who supported the interests of his church against Byzantium; and St. John the Almoner, a tolerant Byzantine Patriarch, famed for his generosity in relieving his famine stricken population and Syrian refugees. The latter were fugitives from the Persian invasion which was now making inroads into the Eastern Empire and which in 620 overran Egypt. For a decade the Persians occupied the country; an occupation which temporarily improved the status of the Monophysites.

In 630 however the Emperor Heraclius again obtained control of Egypt and in a desperate effort to consolidate the country propounded the Act of Union. By positing in Christ one *will* instead of one nature, it was hoped to avoid discussion and conciliate the Churches. The Monophysite church however refused to be conciliated, and thus the emperor only succeeded in propounding one more heresy (the Monothelite). Both church and country remained divided and disgruntled to await the Arab invasion a decade later.

Whether the responsibility for perpetuating this great schism rested with Byzantium or Egypt, and whether the questions at stake were in essence national or religious, does not affect the position as regards the monasteries. There is no doubt that owing to their religious solidarity and to their safer and more retired positions they played a most important part in sustaining the Monophysite church during two centuries of difficulty. The Byzantine Church held Alexandria, and thus the centre of the national ecclesiastical power tended to shift to the monasteries which assumed throughout the period more and more of an administrative grip on their own church. The presence of the patriarch in the Wadi Natrun, and the fact that the patriarchal elections were usually held there, was in itself enough to give the monasteries an extraordinary prestige.

To what extent St. Antony's Monastery shared in this movement and how far its geographic isolation contributed to its isolation from current affairs is uncertain. Lack of information is to blame; there appears during this whole period to be only one direct reference to the monastery⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Cf. Cauwenbergh. He has combed the period and finds no other reference.

IV

SCHISM AND CONQUEST (451-640).

In the years between the Council of Chalcedon and the Arab conquest the internal character and rule of the Egyptian monasteries underwent little change. There was perhaps some loss in ascetic fervour but this was partly counterbalanced by the sectarian enthusiasm which the Monophysite controversy provoked.

Two things are chiefly important : the results and repercussions of the Council of Chalcedon; and the part played directly and indirectly by monasticism in facilitating the Arab conquest.

To get the right perspective on the monasteries at this time it will be necessary to trace very briefly the course of the monophysite struggle. The Egyptians with few exceptions refused to recognize the decision of the council and an extraordinary situation arose in which a Byzantine or Melkite patriarch, appointed by the Emperor, lived in Alexandria and collected the rents of the church, while a Jacobite or Coptic Patriarch, elected by the Egyptian bishops and supported by the devotion of the country, lived, or hid, usually in the Wady Natrun. Both patriarchs were often in danger of their lives and from 641 to the Arab conquest Egyptian history is the story of a series of ineffectual risings to rid the country of Byzantine dominance and the Byzantine patriarch⁽¹⁾.

In 491 the accession of Anastasius, a pro-Egyptian Emperor, brought some respite; until 541 no Melkite patriarch was actually imposed on the country. In the latter year Justinian sent a patriarchal nominee to Egypt having turned his attention to the schism with a view to ending it in the Melkite favour. A united and loyal Egypt was a necessary unit in his revived Empire. Egypt however proved loyal only to its own patriarch

⁽¹⁾ The numbers of the Byzantine congregation have never been large. To-day they number a few thousands and are situated, as in the vth century, mostly in Alexandria.

the Orthodox. This was followed by persecution and a general drive against the monasteries which were rightly considered to be the strongholds of Egyptian Orthodoxy. Whether the monks of St. Antony's Monastery because of their secluded position, escaped the rough treatment accorded to their brothers at the Wadi Natrun and elsewhere is not known. Their position then, as in later times, though exposing them to particular dangers, may have saved them from the fury of ecclesiastical broils¹.

When the persecution had passed, the pendulum swung again and by the end of the ivth century the Arian question had been settled in favour of orthodoxy as far as Egypt was concerned.

For a brief period at the end of the ivth century it seemed possible, as Evelyn White points out, that Egyptian monasticism might lose its national non-intellectual characteristics. An infiltration of foreign scholars, possessed of a wider hellenistic culture, momentarily foreshadowed a mental activity and intellectual leadership such as was later to characterise many of the western monasteries. Nothing however came of it; Evagirus left the Wadi Natrun and the foreign influence waned. The monasteries relapsed into an intellectual quiescence, which the already developing monophysite controversy confirmed by effectually isolating them once and for all from foreign contacts and the intellectual stimulus of nascent Europe.

In 451 The Council of Chalcedon summoned by the Emperor Marcian, met to discuss the question of the nature of Christ, which was again threatening to disrupt the church. Eutyches had said that the Nature of Christ when incarnate was single (monophysite) not dual. In other words denied that in one body Christ could have been both God and man. In this view he was supported by most of the Egyptian bishops, who found support for such a supposition in the teachings of their great churchmen Cyril and Athanasius. The Council of Chalcedon, under pressure from Pope Leo III and for political as much as dogmatic reasons, declared the monophysite doctrine heretical and excommunicated Dioscurus the Egyptian Patriarch who was present. The effects of their action were tragic; they caused a breach which persists to this day, and at a stroke created the nationalistic monophysite church of Egypt.

⁽¹⁾ Valens's drive against the monasteries was partly practical; the question of the evasion of taxes and the shirking of civil duties was already growing serious.

and purity of the monastic spirit. The monasteries throughout Egypt grew naturally and quickly and the number of monks never subsequently reached such a high figure. Coppin among the first European travellers to visit the monastery, wrote in 1686 that whereas he found 62 monks, at one time there had been 300. This figure is probably not far out when it is considered that the colonies at Nitria boasted several thousand and Pachomius fourteen hundred.

The first problem of historical importance which the monks had to face was the Arian question. Their response was unequivocal; almost without exception they backed up the Patriarch Athanasius in his orthodox views. This great ecclesiastic and anti-Arian, was a personal friend of St. Antony's, and the saint himself, when an old man, journeyed to Alexandria to confute the heretics⁽¹⁾. The monastery at Mt. Colzoum was therefore likely to have been particularly orthodox.

A short outline of the general course of the Arian controversy is necessary to get the right perspective. In 318 a certain Arius was excommunicated. He had for some time, in Alexandria and other places, been upholding the unity and simplicity of the One God. The deity, he said, being one and eternal, could not be subdivided, hence Christ was not in the fullest sense divine, and though he far surpassed the rest of creation, he was himself a created being. The excommunication of Arius did not put an end to the heresy, which had taken strong root in the East. Constantine, with a view to preserving the unity of the church, found it necessary to call a general ecumenical œcumenical council at Nicaea where in 325 it was decided that Christ was neither created by, nor subordinate to, the deity but "of the same substance" (*ὁμοούσιος*). Still the question was by no means settled and though Constantine upheld the anti-Arian findings of the Council certain of his successors did not. Political considerations obscured the issue and the question dragged on. Athanasius, the foremost Anti-Arian in Egypt, was more than once in danger and in 374, the year after his death, a pro-Arian reaction sponsored by the Emperor Valens culminated in an edict for the expulsion of

⁽¹⁾ "Antony came to chastise the Arian with his tongue, and he cried out and said to him, Oh thou deformed Arian, thou art worthy neither of heaven nor of earth." Palladius : *Paradise of the Fathers*.

developed are also fairly clear. Vespers at sunset and the Night Office soon after midnight were both obligatory. Also every monk was expected to perform daily a hundred and fifty prostrations, making the sign of the cross between each. Wearing the hairshirt, or *habit angélique* involved more exacting penances, including three hundred daily prostrations. So great a saintliness was demanded of the wearer that the abbot often refused permission for ascetics to wear the habit until by trial and time they had proved themselves equal to the test.

The dwelling places of the monks offered nothing more than a shelter from the sun. All comfort was intentionally excluded. The cells in the monastery were non-communicating and often so small that there was no room to stand upright in them; the caves and hovels of the anchorites, though they may sometimes have been larger, were even wilder and more forbidding. Mats were the only provision for sleep, and a wardrobe was unnecessary since they did not change their clothes from one year to another.

Internally, as has already been suggested, St. Antony's Monastery possessed by the end of the 4th century most of the features (though not of course the actual buildings) which it presents to-days, such as a church, cells, provision for guests, a bake-house, kitchen, and so on. No refectory probably existed as early as this, for the church was still used for the single communal and ritualistic meal of the week. The dormitory of western monasticism has, of course, never existed in the Antonian rule, either at this early period, or at a subsequent date. The monk's cell always retained something of the nature of its prototype, the anchoritic cave. Within this cell, and almost as much alone as in the fastness of the desert, the Egyptian monk ate, slept, and worked out his own salvation. Externally and in the matter of fortification, the buildings in the early days bore no resemblance to the present monastery. Unwalled and undefended, without keep or gates, the monastery was safe while Rome could keep order in Egypt.

This brief summary of the Antonian rule and organisation, as it came into existence at the monastery in the 4th and 5th centuries, puts one in a rather better position to view the historical development of the first monastic period which for convenience may be said to end in 451. This period and the two succeeding centuries marked the greatest intensity

used in the Coptic church generally⁽¹⁾. Traditionally originating in the stick on which St. Antony in his extreme old age used to lean, the *tau* crossing to Western Europe lost its utilitarian aspect, and assumed an occult and mystic significance. The unknowing interpreted its shape in various ways. It appeared both as a crucian form of special mystic value, and as a legacy of lost pagan mysteries.

The rule and custom of the Antonian system as regards food and fasting at St. Antony's are also well established. Makrisi writing in the xvth century says : "The monks of this monastery fast all their lives, but their fast only lasts until the afternoon when they take food, except at the Great Fast and the Barmūlat, when their fast lasts till the stars come out". This is of course merely another way of saying that the monks took only one meal per day. From the earliest time this was the case. The anchorite except on Saturdays and Sundays had his meal in solitude and always at the ninth hour, that is at three in the afternoon. The *maximum* allowance was a pound of bread to which were probably added, as travellers report in later time, salt, olives, goat cheese, etc. On Sunday and sometimes Saturday the monks met for a communal meal which was taken in the church itself. No refectories existed in the earliest period and the *agape* or Sunday meeting was at the same time both a meal and a communion. On week days no cooked food was permitted, but it seems that at the Sunday meal both meat and wine⁽²⁾ were sometimes taken. From the earliest times the monastery was, as it is to-day, dependant on the outer world for its corn and the caravans which still bring its supply from the monastery base at Bousch on the Nile have been doing so with one or two disastrous breaks for fifteen hundred years.

Work as the sovereign antidote to sin and as a necessity in an almost self-supporting community was an essential part of the rule. Leisure, whether from copying manuscripts or weaving matting, was ostensibly devoted to prayer. The ritualistic obligations of the monks as the order

⁽¹⁾ The *tau* was used by Coptic congregations in Cairo until late in the xixth century, and it is still in use in the desert monasteries.

⁽²⁾ A xviith century traveller later refers to the monastery vineyard with its *vitis blanc fort délicat*. This vineyard is still in existence though the monks say that no wine is now made from it except for communion purposes.

of the ixth century *Codex Regularum* in the west is itself proof of a general decline in natural asceticism.

A universal, and apparently trustworthy, tradition attributes to Antony the adoption of the distinctive habit which has been worn by Coptic monks ever since. The dress, which was believed to offer protection against the demons of the desert, had both a practical and a symbolical value, and each garment while fulfilling its humble duties typified an ascetic virtue. The Antonian rule always entailed the wearing of wool next the skin, and the monks' complete wardrobe consisted of the following pieces :

1) A body robe, drawn in with a leather girdle, similar to that later worn by western monks. This typified manliness.

2) The *lebto* or *colobium*, a sort of loose *galabiyeh*, whose sleeves were cut off at the elbows symbolic of severance from the world.

3) Two crosssties of woolen yarn used to tuck in the *lebto* when the monks were at work. They naturally came to be an emblem of the cross.

4) An unattached cowl, symbolic of innocence because imitated from a child's headgear. In this cowl and the *lebto* the monks were buried.

5) A skullcap. (Vansleb in the xviith century found them wearing a striped blue and white turban. This perhaps had some connection with the blue turban at one time compulsorily imposed by the muslims on all the Copts.)

For colder weather the monks wore a cape to protect the neck and upper breast which were left bare by the *lebto*, and for travelling they donned their *melotos* or goatskin. This, naturally enough, was symbolical of the death of carnal desire. As its use was in practice restricted to journeys, the phrase so often used by the Fathers "to take up the *melotos*" meant "to depart". Sandals were rarely worn. There were however two other important additions to costume which though they may not have been used from the beginning were an early development. First is the hairshirt, known to the early European travellers as the *habit angélique*. This will be dealt with below when ritual and penance are considered. Secondly there is the *tau*. This, the tall T-shaped crutch on which the monks leant during their long services, passed into common

formation is missing it can often be safely supplied from the Wadi Natrum⁽¹⁾.

At the head of the monastery was an abbot whose authority, though not precisely defined, was altogether decisive. Complete obedience was the keystone of the Antonian rule : *Praecipua ibi virtus et primus est obedientia*. The enforcement of discipline rested solely with the abbot, and it was he who celebrated mass and regulated the tone of the monastery. Below the abbot, and at first exercising little more than an advisory power, were several sub-fathers. These in the middle ages developed into the chapter or council of the west.

Lastly came the main body of the monks. Neither they however, nor in early times the sub-fathers, were necessarily priests. In fact there is no direct evidence to prove that St. Antony himself was ever ordained. Originally, anyone was at liberty to become a monk without proof or examination; only later, when a desire to escape taxation led to the invasion of the desert by a flock of bogus penitents, was recognition by the abbot or some ecclesiastical authority made compulsory. In fact from the vth century onward severe measures began to be taken against unauthorised monks. Even so, no formal vow was imposed; though complete renunciation of the world was of course tacitly demanded. Investiture which could take place at the age of eighteen did not involve a complex and symbolical ceremony as it did later in the mediæval Catholic church. The novice was only asked by the abbot in quite informal phraseology whether he was willing to exchange mammon, vain-glory and his appetites, for prayers, fastings, charity and faith.

The unregulated and self-interpreted character of early monasticism in Egypt is in fact one of its impressive and attractive aspects. The monastic spirit was so strong and religious fervour so all-possessing that rules and vows were unnecessary. On the rare occasions when a monk changed his mind, wishing either to marry or rejoin the world, he was allowed to do so without hindrance or scandal. It was only later, with the decay of the early spirit, and the new temporal power of monasticism, that regulations and a perpetual vow became necessary. The formulation

⁽¹⁾ Cf. Evelyn WHITE. The chief source for the summary of the rule that follows.

exception. The retreat of the anchorites within the monastery, but to *separate cells* and a largely *separated* life, brought about the characteristic type of Antonian monasticism, a type that has survived with few changes until to-day.

The anchorite whom force of circumstances or lack of fervour drove into the safety of the monastery very possibly found a group of men already established there living an ascetic but semi-communal life. These were the novices. Cassian writing in the vth century says "the anchorites are first trained in the cenobium and then, being made perfect in practical life, choose the recesses of the desert". As the ascetic calling became more popular, tradition says that St. Antony, knowing well the extreme rigours of the solitary life, forbade the young to attempt the solitudes without probation. For their period of training he laid down a cenobitic rule such as he knew Pachomius had instituted with success in Upper Egypt. A semi-congregational life and mild austerities were his prudent prelude to recesses in the desert. Whether or not there were novices in the ivth century at Mt. Colzoum, as at other monastic establishments, is a nice point. It may be that owing to the isolation of the place, Antony instead used his earlier settlement at Pispir as an ascetic nursery.

At the end of the ivth century the conception of the ascetic life at Saint Antony's conformed to the strict and austere pattern outlined in *Section One*. It involved the complete renunciation of the world and the self. The position of the monastery the Saint's desert life, and his rather grudging acceptance of a communal order as a necessity to which desert asceticism must submit if it were to survive, must all have emphasised the harshness of the rule at Mt. Colzoum.

The outlines and much of the detail of the Antonian rule as it developed are accessible to us, and thus we can form a fairly definite picture of the life led by the monks at Saint Antony's Monastery both in the early days and in succeeding centuries. Where direct information is lacking from the monastery itself, much can be safely inferred from the Antonian rule as it appeared elsewhere. St. Amoun at Nitra, and Macarius the Great at Scetis, were both directly influenced by Antony, came to him for advice, and based their colonies on his precepts. For several centuries the histories of Scetis and Mt. Colzoum run parallel, and where our in-

Thus we may take it that organisation and buildings arose together. The nature of these buildings in the last half of the ivth and the vth century can be fairly closely estimated by reference to the history of the desert monasteries in the Wadi Natrun. The latter, founded on the system detailed by Antony to Macarius and in use at Pispir, appear to have possessed at this period a simple church, a kitchen for the preparation of the communal meal on Sunday, a few cells, a bakehouse and other necessary offices⁽¹⁾. Such a group of buildings was of course a mere nucleus, and there is no reason to believe that at St. Antony's there was an outer fortified wall, or even a keep or fortress, until about the vith century. Rudimentary as they were, these buildings did constitute a real monastic centre and were the first concrete expression of an organised Antonian rule at Mt. Colzoum².

Almost from its inception, the Antonian rule was a compromise between the anchoritic and cenobitic, or communal, systems. It was an attempt to regulate and develop the practise of individual asceticism rather than a complete capitulation to the principle of a united close-knit community in which the ascetic unit was altogether merged. Immediately after Antony's death the anchoritic element definitely predominated. A large *laura*, or circle, of solitary cells was situated at varying distances from the church and the few communal buildings which, as we have seen, were probably erected subsequent to 360.

As time went on however there was not only a decrease in the fervour of the ascetics, but a decline in the Roman authority exposed solitary anchorites in the more distant cells of the *laura* to every sort of danger and molestation. Closer communal association was not only welcomed by a declining enthusiasm for solitary austerities, but it was also the obvious reply to robbery and murder. Thus the cenobitic element of Antonianism became more pronounced. The outlying cells grew fewer and one by one the monks entered the protection of the monastery. At the beginning of the vth century the solitary remained only as an

⁽¹⁾ Cf. Evelyn White.

⁽²⁾ Schweinfurth suggests that by 314—two years after his arrival—a group of monks had begun to collect round Antony. No proof at all exists of a permanent community at this date, or before the Saint's death.

III

THE RULE AND THE MONASTERY UNTIL THE COUNCIL OF CHALCEDON.

The monastery of Saint Antony, situated on the western side of the Gulf of Suez and some miles inland from Ras Zafaran, marks the spot where in the first half of the IVth century a few admiring ascetics, undaunted by the dangers and difficulties of the country, followed the "Great Antony" to his retreat. This gravitation into the distant Wadi Arabel, presumably began not long after Antony's removal there somewhere about 315 A. D. However, though Macarius, Amoun, and numbers of the foremost ascetics of the time made the desert journey to obtain advice and guidance from the master-hermit, and Antony's cell under Mount Colzoum played a decisive part in the direction of the new movement, there is no reason to suppose that there was a settled community at Mt. Colzoum before his death in 359.

In the history of monasticism the death of a saint is frequently the occasion for architectural activity, and we may suppose that Antony's death provoked the decision to set up some sort of organised community, and to erect permanent buildings, at the spot where he had lived for forty years and where he had exercised so great an influence. This supposition fits in with the date of the monastery as given by Abu Saleh. He says: "This holy monastery was built in the reign of Julian the Apostate [361-363]." The organisation therefore and the buildings, which arose about three years after Antony's death, may be regarded as in some sense commemorative.

If life at Mt. Colzoum was to be carried on in any large way, the wilderness and inaccessibility of the desert made all the more necessary the coalescence of the odd anchorites and followers of the Saint into some sort of regulative and protective order. The existence of such an organised society would in its turn entail a minimum of communal building.

solicited. His influence on his disciples served to carry his particular type of rule to other parts of Egypt and Europe, and to secure its future in his own desert. His disciple saints, Ammoun and Macarius, set up Antonian monasticism in the Wady Natrun and at Nitria; followers like Isaac and Pelusian maintained his tradition on his own mountain.

The example of Antony's life, his simplicity and altruism, further drove home the impression created by his personality. The two indeed are complementary : his life, by comparison with that of many of the other Fathers, continually illustrates a simple and attractive character. The innumerable stories and anecdotes in Palladius's *Paradise of the Fathers*, Athanasius, and the *Sayings of the Fathers about Anba Antonius*, show clearly enough how he obtained his hold over the early peasant monks, whose simple and imaginative minds were not unlike his own⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Three rather charming stories illustrate his directness, simplicity, and humility.

A small crop of wheat which he cultivated at Mt. Colzoum was habitually damaged by wild animals that came to water, so "one day when they were among the corn according to their custom, he went quietly and seized one of them, and he said unto them all with a laugh, 'Why do ye do harm to me seeing that I do no harm to you? Get ye gone therefore in the Name of the Lord, and come ye never again nigh unto this place'; and from that hour there was a command from heaven to them, and they never again did harm to that place". (Athanasius.)

On another occasion he was forced to visit an important Roman official in the Nile valley. "And when the Governor did homage to him, and begged him to remain with him for a day or two, the old man entreated him courteously to be allowed to depart saying. 'This thing is impossible, for as fish die if a man lift them out of the water, so, if we monks prolong our stay with men, do our minds become perverted and troubled; therefore it is meet that as fish pass their lives beneath the waters we also should let our lives and works be buried in the wilderness'". (Athanasius.)

A monk once came to him wishing to know to what length solitary severities should be carried. "And Antony, as he was watching a hunter pursuing the wild beasts of the desert, said to the monk, 'Put an arrow in your bow'. And the brother did so. Again the father said, 'Draw it still more', but the monk replied, 'If I draw it too far the bow will break'. Then the old man replied, 'So it is with the service of God : if a man is disproportioned and overdoes the practice of asceticism, he will eventually break like the bow; therefore from time to time it is necessary to join the brothers'". (Sayings of the Fathers about Anba Antonius.)

probably such importunity that prompted Antony to seclude himself in his cave halfway up the mountain. Meanwhile below, where the monastery stands to-day, we must imagine the semi-settlement of a handful of followers whose numbers were continually swollen by temporary visitors from the outer world, come to satisfy piety, curiosity, or more practical needs. It is important not to lose sight of the eremitical, non-communal, and changing character of the little group which was usually in attendance on the Saint. In Athanasius's more detailed account of Antony's life, he makes it quite clear that there was a definite monastery at Pispir, his first retreat, but that in "the inner desert" no formal organisation existed at all. He says: "Some used to come merely to see him, and others came to him because of their diseases and afflictions of various kinds." Again he speaks of "those who were going to visit him continually." There is nowhere mention of a settled community at Mt. Colzoum in Antony's lifetime, and at the time of his death Athanasius expressly states that there were only two monks with him in the desert.

Apart from his brief trips to his monastery at Pispir and interludes such as a visit to his sister, and an expedition, when a hundred years old, to Alexandria to confute the Arians, the last thirty or forty years of Antony's life were passed at Mt. Colzoum. From his retreat, preoccupied still with the fight of good and evil waged in the mind of the solitary hermit, he saw monasticism triumph, largely owing to his name and influence.

It is impossible to understand St. Antony's great influence unless one takes into account his personality which seems to have exercised an extraordinary effect on his contemporaries. Of simple parents, without learning or scholastic accomplishment, he was unable to reply in Greek when Constantine honoured him with a letter; in ability and drive he could not begin to compete with Athanasius; nor do particular powers of organisation seem to have been his. It is only his amazing personality which stands out, a direct and magnetic attraction such as often seems to have characterised a certain type of simple saint. In St. Antony it impressed everyone who came near him, inspiring service and imitation, and swelling the numbers of his devotees and followers. While St. Paul could live a lifetime in the desert undiscovered, Antony quickly became a popular figure, attracting to himself fame and power, neither of which he

deserted spot overlooking the Nile valley at Pispir between Atfih and Beni Suéf. Here, where the ruins of a monastery still bear his name, he lived for twenty years. This is perhaps, from the monastic point of view, the crucial period of his life. His character, his retreat, and his piety, gained for him a great reputation and his prestige caused other hermits to come and settle around him. This gravitation was for a long time most unpleasant to Antony who for years refused to take any notice of these newcomers. At last somewhere about 305 his insistent followers forced the door of his retreat and compelled him to come out. There was nothing for the thwarted hermit to do but to accept the leadership and authority thus foisted upon him and to recognize that he was no longer a solitary recluse but the center of an original and unique ascetic community. Thus, at Pispir along-side the Nile valley, Christian monasticism first came into being fortuitously and by compulsion. As the Synaxarium states, he left Pispir to seek martyrdom in Alexandria. This was in 311, the last year of the Diocletian persecutions; presumably it was their termination that actually saved his life. On his return to Pispir the work of introducing direction and order into the lives of the monks, as they may now legitimately be called, was continued. In fact so fatiguing, so undevotional, and so alien to a life of absolute prayer, did he find his work in the new community that for the third time he felt the necessity for cutting himself off from his follows.

His final retreat from Pispir to the Eastern Desert marks the third period of his life, and coincides with the spread of his reputation throughout Christendom. He chose as his site a spring under the northern face of Mt. Colzoum, a few miles from the Red Sea, where the monastery of St. Antony now stands. Here for some time he was able to maintain his solitude, returning at intervals to Pispir, as a monk told Palladius at the end of the 14th century, "to give help to the souls who thronged into his monastery". However even in the inner desert the curious, the admiring, and the faithful, sought him out. In the Life of St. Hilarion we find that "as a crowd of people were going to the mountain of St. Antony, the deacon Baisan, who lived at Aphroditopolis, had rented dromedaries for those who wished to make the journey⁽¹⁾". It was

⁽¹⁾ Three days by camel.

return of the church to its primitive state; he prophesied that the monks would grow numerous; and would inhabit the villages after quitting the desert; he also prophesied the end of the world. It was Antony who instructed Father Macarius in the monastic dress and prophesied what was to happen to him. It was he too who went to find Father Paul and took care of his body and buried it in the mantle of Athanasius the Patriarch. And when Antony, the perfect Saint, learnt of his approaching death, he ordered his disciples to hide his body, to give his staff to Macarius, his sheep's skin to Athanasius, and his skullcap to Sarapion. Then he lay upon the ground and his spirit left him. Cohorts of angels and saints came out to meet him and brought him to the place of rest. As for his body, his children, the monks, buried it as he had ordered; for he was accustomed to reproach those who exposed the bodies of saints and martyrs⁽¹⁾. Antony lived to a ripe age and his strength did not diminish, neither did he lose a single tooth. And at last he went to the Lord whom he had loved. May the Lord have pity on us through his intercession. Amen".

From this account we gather that his vocational life conveniently divides into three periods.

The first period dates from the death of his parents when he became able to develop his natural disposition, of whose retiring and ascetic bent he had already given some evidence. Alienating his property, and disposing of his sister with the usual unconcern which early ascetics seem to have shown for their family, he retired to the outskirts of his native village. There, working with his hands, he probably lived in much the same way as many of the contemporary Christians who were hermits and holy men.

The second period of Antony's life dates from his removal to a more

⁽¹⁾ Athanasius says that only the two monks who buried him knew the place where his body lay. A tradition still alive at Mount Colzoum says that his tomb is situated beneath the old church at the monastery. Ibn-Kanbar was sent there to swear upon his bones in the xth century. Antoninus Martyr in his account of the Holy Places written in the middle of the vith century speaks of Saint Antony's body as among the noteworthy relics at Alexandria. Yet another account (cf. Cogordan) will have it that his body was taken to Constantinople by the Bishop Theophrastus to heal the daughter of the Emperor Constance. There it is supposed to have rested in Santa Sophia until the xith century when Jocelyn the Crusader received the body as a gift from Alexander Comnenos and transported it to Motte-Saint-Didier in France.

the brothers, and then returned to his monastery. At the time of the Martyrdoms he also wished to be martyr; he left his monastery, went to Alexandria, and testified to the faith; but no one would arrest him. He gave consolation to those who were imprisoned; and when the Governor saw how little Antony was afraid, it was ordered that no monk should appear in the street. But Antony showed himself publicly to the Governor, and exhorted him, hoping perhaps that he would become enraged and torture him, and make him a martyr; but the Governor made no reply for Our Lord had spared Antony to save many other souls. And he returned to his monastery clothed in a hair shirt : and he never washed himself with water. Many people went out into the desert after him and listened to his teaching; and he was fatigued by the crowds that followed him and Our Lord ordered him to retire into the fastness of the desert. So he went with the Arabs a three days' journey : and there he found water and some reeds and a few palm trees; and he liked the place, and lived there, and the Arabs brought him bread. And there were in the desert savage and noxious beasts and he dispersed them by his prayers and they did not return. And from time to time he went in from his desert retreat to his first monastery to visit the brothers who were there. And his fame reached the King of that day, who was the Prince Constantine, and the King wrote him a letter of praise and asked for his prayers. The brothers were delighted with the King's letter, but he himself paid no attention to it saying : "We have the King of Kings who asks us to do things for him, yet to him we give no heed!" And at last he replied to the King, but only when the brothers had risen against him and said : "This is a pious king who likes churches." And so he wrote to him, blessing him.

And sadness came upon him and would not leave him. He heard a voice saying : "Go out into the desert and look." And he went out and he found an angel who had upon him a tunic fastened crosswise, like a monk's habit, and wearing on his head a skull cap in the shape of an egg; he was seated, weaving the leaves of the palm tree and he arose to pray. A voice came from heaven, saying : "Antony, do thus and thou wilt be at peace." So he both adopted this costume, and commenced the weaving of mats and the angel did not visit him again. Antony prophesied the destruction of the church, the rule of the heretics, and the

complication of uncertain date; it consists of short lives of the Saints suitable for reading in the Coptic Church service. The entry for 22 Toubah (17th January) devoted to St. Antony, is probably abridged both from St. Athanasius's life and an early Coptic life, long since lost. It reads as follows :

“On this day died the holy father, the star who gives light to all monks, the Great Antony, whose equal has never existed. This Saint was of the people of Timan, south of Cairo; his parents were Christians and brought him up in the fear of God. When he was twenty his parents died, and he distributed to the poor the property which they had left him. His only sister he gave into the keeping of holy women, for he himself loved devotion and solitude. The name of monk was not known at that time, but however wished to be alone, left his village and remained in solitary devotion; thus did the Great Antony. And Satan tempted him with idleness and listlessness and finally placed beside him the exact double of a woman, to live with him. All this Antony successfully combated, and afterwards he went and lived in a tomb where he prayed continually; and he shut himself in there, and his acquaintances came and brought him a little food from time to time. When the devils saw this, they were rancourous and came and beat him and threw him on the ground. And when his friends came and found him in this state, they carried him to the church where Our Lord healed him. When he had come to himself he ordered them to take him to his dwelling place again. And Satan, having been once overcome, gave fresh orders to his soldiers and they visited Antony in numerous shapes, like wild animals, wolves, lions, serpents, and scorpions, and each of them tried to frighten him. But he mocked at them, and said to them : “If you had any real power over me, a single one of you would suffice to hurt me;” whereupon they disappeared from before him like smoke. And he rested from his sorrows and temptations, and God granted him victory over all the devils. Antony baked his own bread twice a year and dried it in the sun. And he allowed no one to approach his cell but people waited outside and listened to his words.

For twenty years Antony remained in prayer and devotion. Then our Saviour, to whom be glory, ordered him to teach his fellow men the fear and love of God; so Antony went into the Fayoum, where he strengthened

II

THE SAINT.

It seems that most successful movements must crystallize around a single figure; an idea needs the focus of a name and personality. This is just the role that St. Antony plays in Egyptian monasticism. Without his example, the movement would probably have found eventual expression; it might have taken a more or less similar form and professed similar aims; but there is little doubt that its successful appearance would have been much delayed and that its vogue, power, and authority, would have been considerably less. St. Antony launched monasticism as a vocation and a career; his name and example ensured its prestige.

St. Jerome tells us that in 254 "Antony the Great" was born and that he died in 359: a life of 105 years. We have no other direct evidence but St. Jerome's word may reasonably be accepted, as the longevity of the desert hermits is notorious. Jerome's dates mean that he was born four years after the Decian persecutions, and that he survived the death of Constantine by twenty-two years, himself dying two years before the accession of Julian the Apostate.

Though Antony was the founder of monasticism he cannot claim to have been the first monk to take to the desert. Paul undoubtedly preceded him. Palladius, writing in the 4th century states, "It was not Mar Antonius that was the first monk that dwelt in the desert, but the blessed man Mar Paulus". The story is told that after Antony had been living for some years at Mt. Colzoum he was ordered in a vision to seek out the aged hermit. He did so, visiting him at the site of the present monastery of St. Paul in about 341 A. D. Antony at that time was approaching ninety and Paul was a hundred and ten. He found that his precursor had been living there for ninety years, fed like Elijah by the ravens which must have abounded in the district then, as they still do to-day.

St. Antony's own mission began when the death of his parents left him an orphan at the age of twenty. The chief sources of information about him are the life in Greek attributed to his friend St. Athanasius and the short account in the Coptic Synaxarium. The latter is an Arabic

This Western monasticism remained typically Egyptian in character—bitterly severe, non-intellectual, devotional, spiritually combative—until the reform of Saint Benedict in the viith and viiith centuries. His rule, by tempering the austere and anchoritic aspect of early asceticism and by insisting on the social and practical responsibilities of monastic life, set the type that subsequently prevailed in Europe.

The rapid and universal spread of monasticism in the ivth and vth centuries in itself proves that the movement at its inception corresponded to some vital psychological need felt not only in Egypt but throughout the church. It is true that the monastic life may often have represented for the peasant an increase in social dignity, and for the slave a safe refuge; in addition, the fear of barbarian invasion and a desire to evade taxation (from which the monks were exempt) may have provided unnatural stimuli. Nevertheless there is no reason to doubt the altruistic and religious motives which generally inspired the early monks. Their own contemporaries found no cause for suspicion, and considerations of ambition and ecclesiastical interest, which later marred the virtue of monasticism, were hardly operative at a time when the monasteries were neither wealthy nor powerful.

ticism was its rapid and contagious spread. In Egypt itself the progress of the movement was phenomenal. If we date its inception with Saint Antony's retirement to his first desert retreat at Pispir in 285, we find that within a century the movement had reached its full growth. The monasteries themselves were by that time recognised institutions, with an assured legal status, and with the power to hold property as corporations; after some initial hesitation the church had supported the movement and later welcomed it as a valuable source of strength and as an instrument of policy. In the Wady Natrun alone there were as many as 5000 monks and at Tabennæ, an island on the Nile near Thebes, Pachomius had gathered round him another 1400. Rufinus in his *Vitæ Patrum*, writing of the ivth and vth centuries, could boast, doubtless with exaggeration: *Quantû populi habentur in urbibus, tantas pene habentur in desertis multitudines monachorum*. As Gibbon puts it "posterity might repeat the saying which had formerly been applied to the sacred animals of the same country, that in Egypt it was less difficult to find a God than a man".

Eastward the rule penetrated into Syria with Saints Basil and Hilarion, and under the aegis of Athanasius the rule was established in the forum at Rome. Martin of Tours carried the novelty across the Alps and Egyptian asceticism sprang up in Gaul. Before long it reached Britain and at Banchor two thousand monks were enrolled. By 566 Saint Columba had reached Iona; Egyptian influence could go no farther⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Cf. Gibbon. Traces of Egyptian influence also survive on the Celtic fringe, notably in certain crucifixes and architectural features in the early Irish churches. Seven Egyptian monks are buried at Disert Ulidh in western Ireland. (WANAN, *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, quoted by Butler.) A curious feature in the spread of the movement was the number of mere boys who turned to asceticism. It is interesting to discover that this sprang not only from adolescent enthusiasm but from the influence and pressure of the mothers. The latter not only entered into correspondence with the monks and tried to convert their sons against their husbands' wishes, but actually had their sons abducted. This was so prevalent that Saint Chrysostom wrote a work of consolation for fathers whose sons were thus enticed away. The machinations of these mothers, who in all innocence desired the chastity of sons whom they could not themselves possess, is most interesting in the light of modern psychology.

and exact copyists, and they did much to preserve works which otherwise might have been lost.

The non-intellectualism of the Egyptian rule is to be largely accounted for by the fact that Christian monasticism first sprang up among the humble and uneducated. Most of the Egyptian monks were drawn from the peasant class. This in its turn partly explains the vast mythology, that literature of miracles and wonders, which is characteristic of the early days of Egyptian monasticism. The simple and the credulous (when not themselves experiencing visions and wonders, due to an abnormal psychology or induced by severe fasts and penances) easily credited their earlier brothers with supernatural powers and built up an incredible body of posthumous legend. It is not difficult to see why the *fellahin* in particular embraced an eremitical or monastic life. They had less to lose and more to gain from monasticism than any other class. From another angle their fervid adoption of the new movement appears as a necessary and instinctive reaction to the hedonism of the rich in the late Græco-Roman world. Though not always conscious of the implications of their individual actions, the peasant hermits were a direct criticism on the social structure which they forsook.

The sturdiness of the stock from which the early hermits sprang and the rigours implicit in their lives, connect up with another salient and peculiar feature of early Egyptian monasticism—its combative spirit. There was in this early asceticism very little of that worldweariness and fear of life that has sometimes characterised later monks and recluses in the West. Then, as now, the peasants believed that the desert was the natural home of the devils (the *afarat*); retirement therefore was in no sense a withdrawal, the ascetic carried the cross into an enemy country⁽¹⁾. Not the desire for peace but the desire for more violent and exacting service was the spur felt by the typical Egyptian anchorite. In the unceasing combat between good and evil which these religious pioneers enjoyed they willingly sacrificed earthly rest and happiness. It was enough to be assured of their reward in a life to come.

Finally, not the least characteristic thing about early Egyptian monas-

⁽¹⁾ Cf. Evelyn White.

have arisen so near Alexandria and so close to all that remained of the Hellenistic world⁽¹⁾.

The strictness of Egyptian asceticism produced, however, certain compensations and results. Even after the hey-day of Egyptian monasticism it was not possible to bring, with any justice, charges of immorality against the monks, such as their lives in Western monasteries often warranted. Moreover for centuries a moral and civilizing force was exerted by the current conception of an austere and white-haired hermit, uncharmed by the snares of the world, living the good life alone, and fighting his Christian battle on a rarified plane. The excessively austerity of these Egyptian monks, however it may appear to us to-day, was counted for especial virtue in their own time⁽²⁾.

A second feature of Egyptian monasticism was its purely devotional character. The isolated situation of many of the monasteries, and the determination of the monks to cut themselves off from the world at whatever cost, contributed to this. The Egyptian rule never exerted the same civilizing influence as did the later Western orders. One day a week was at certain monasteries allotted to visitors and the public, but the social work accomplished, whether educational or charitable, was infinitely small and of secondary importance. As St. Jerome said : "The duty of monks is not to teach but to weep." Even the devotional character of Egyptian monasticism was strictly limited. It had practically no intellectual side. It neither inherited any spirit of enquiry from a recent Hellenistic past nor did it in any way forshadow the religious speculations of the mediæval scholastics. The only intellectual debt which we owe to the Egyptian ascetics we owe to their hands rather than to their minds : they were, in the best Egyptian tradition, conscientious

⁽¹⁾ Lecky makes this point forcibly but with bias. "A hideous, sordid, and emaciated maniac, . . . passing his life in a long routine of useless and atrocious self-torture, and quailing before the ghastly phantoms of his delirious brain, had become the ideal of the nations which had known the writings of Plato and Cicero and the lives of Socrates and Cato".

⁽²⁾ Lecky draws attention to the part played by the extreme self-mortification and self-control of the early ascetics in strengthening the theory of free will, which was later to become so cardinal a point of Catholic belief.

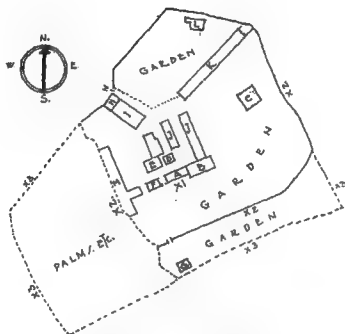
once the initial step had been taken and the ideas of salvation in the desert and of segregation from the general community had crystallized, monastic asceticism developed fast. Before Paul, the first hermit, died, Pachomius had already started his large ascetic community in Upper Egypt and the Wady Natrun was dotted with monastic cells.

It is essential to grasp certain characteristic of Christian monasticism as it first appeared in Egypt if the real nature of the movement in the Thebaid is to be understood. This early monasticism differed, first of all, from other types which followed it in the severity of its self-imposed rule: pleasure and guilt were for the early Egyptian ascetics exactly synonymous and their lives were characterised by appalling severity. Suicide, which elsewhere was practically unknown in the early church, appears to have been frequent among the younger monks who, either mentally deranged by excessive hardships or tormented by natural desires they were unable to suppress, took their own lives. The strictness of their self-mortification went to extreme lengths. St. Antony himself was proud never to have washed his feet⁽¹⁾, and St. Jerome praises a monk who for many years subsisted in a hole on a diet of five figs a day.* But the most famous instance of self-torture is, of course, provided by St. Simeon Stylites who for thirty years stood on his pillar near Antioch⁽²⁾. This tradition of maceration was transmitted to the west and was in a lesser degree typical of *all* monasticism until the reform of St. Benedict in the vith century. What is perhaps most astonishing is that it should

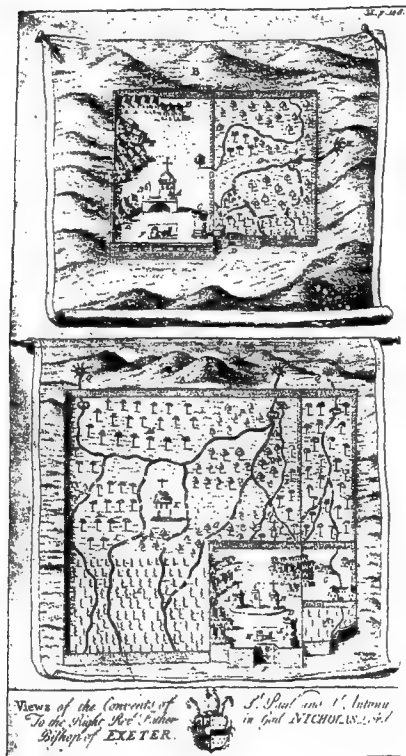
⁽¹⁾ A striking contrast is provided by the scrupulous cleanliness of the Moham-medan mystic and the clean orderliness of later monasticism in the west.

⁽²⁾ Gibbon's ironic remark on the subject is characteristic: "The progress of an ulcer might shorten but it could not disturb this *celestial* life". The patho-psychological elements in such asceticism are almost too obvious to mention. Many of the anecdotes told of the desert fathers read like excerpts from a psychoanalytical case-book. The common psychological driving forces behind asceticism appear to be these: pure masochism; an aggressive instinct inverted against the ego; and an instinct for self-punishment created by the persistence of prohibited anti-social desires in the unconscious. The whole subject has been dealt with from a psychological standpoint by Walter de Gruyter (*Die Askese*, Berlin 1938). He apparently establishes a connection between the anchorite's retreat into the desert—so essential a feature of most Egyptian asceticism—and a desire to return to the quiet of the womb.

THE MONASTERY



- | | |
|------------------------------------|--------------------|
| A. THE OLD CHURCH | H. THE /AKIEM |
| B. CH. OF PETER & PAUL | I. GUEST. HOV/E. |
| C. CH. OF MARK | J. CELLS |
| D. CHAPEL OF MICHAEL | K. MODERN CELL. |
| E. REFECT., LID: CH. OF THE VIRGIN | L. MODERN CHURCH. |
| F. MILL. | M. OUTHOUSE. |
| G. SPRING. | N. MODERN GATEWAY. |



From Palestine, via the Jewish community in Alexandria, the ascetic ideas of the Essenes must also at one time have had a certain currency in Egypt. The way of life of these communistic pre-Christian Jews is epigrammatically summarised by Gibbon : "The philosophic eye of Pliny had surveyed with astonishment a solitary people who dwelt among the palm trees near the Dead Sea; who subsisted without money; who were propagated without women; and who derived from the disgust and repentance of mankind a perpetual supply of voluntary associates." They had however disappeared by A. D. 70.

Later in date, and situated on the outskirts of the church itself, both the Gnostics and Manicheans were representative of the dualism that is bound up with ascetic movements. True to their belief in the absolute evil of matter, the Christian Docetæ went even so far as to deny the reality of the body of Christ. Though such heresies, supported largely by the educated class, were intellectual in character and resulted in no practical rule of asceticism, they emphasise a tendency to dualistic modes of thought in this part of the world. It is not however possible to establish any direct connection between either these heresies or the earlier manifestations of the dualistic and ascetic spirit and the first Christian monks of the Thebaid. They merely serve to show that dualistic conceptions were adapted both to the century and to the Egyptian mentality, and that the soil was favourable to asceticism.

The actual impulse which turned the possibility of an ascetic movement into an accomplished reality was the persecution of Decian in 250 A. D. Numbers of Christians, among them that St. Paul who is popularly supposed to have been the first anchorite, were then forced to seek their safety outside the Nile valley. There they were well able to contrast the austerity of the deserts both with the luxury of the Delta cities and the code of a varied but decomposing Græco-Roman civilisation. This exodus moreover occurred at a time when their energies and religious sensibilities had been heightened and inflamed by persecution. It was easy for the Egyptian dualistic vision to see in the life left behind a symbol of the inherent evil of matter, and to envisage in the bareness of the desert a simplicity of existence which would approximate, as far as was possible on earth, to the good of the spirit.

There were naturally other and more complex influences at work, but

I

CHARACTERISTICS OF EGYPTIAN MONASTICISM.

Egyptian monasticism holds a unique place in the history of Christianity. The ascetics of the Thebaid who left the Nile valley in the IIIrd century and pushed out into the deserts were the first expression of a spirit which was later to produce the Benedictines, the Carthusians, and even perhaps the clerical orders of the XVIth century.

Though Christianity before the IIIrd century had produced numbers of men living ascetic lives within the frame-work of their community, it had given rise to no movement entailing segregation from the communal and profane life, which seems to be the distinguishing feature of the anachorite and monk ⁽¹⁾.

Why it may be asked, should Christian asceticism have first developed in Egypt, rather than elsewhere? What were its motives and the impulse behind it?

Extreme asceticism springs from a dualistic conception of the universe, in which matter is seen to be evil and continually in opposition to the spirit of good. In Egypt it is possible to trace such a dualism of thought not only in the earlier and very obvious juxtapositions of the Ancient Egyptian religion (Horus and Seth for instance) but in several ascetic and semi-ascetic Egyptian communities of later date. In the neighbourhood of Heliopolis there was an association of people living together for ascetic purposes, which lasted until the beginning of the Ist century. The more famous colonies of Therapeutae mentioned by Philo, lasted probably until the beginning of the IIIrd century. Though in no sense Christians, they lived strict lives, fasted, and met once a week (as did the later monks) for some sort of communal worship.

⁽¹⁾ Tertullian writing in the IInd century expressly mentions that the Christian hermits of his day mixed with their fellows and shared the community life. (Evelyn White.)

SOZOMEN, *Ecclesiastical History*.

SUCKEM (Ludolph von), *De Itinere Terræ Sanctæ*, 1350. P. P. T. S.

SYNAXARIUM, *The Coptic*.

TOUSSOUM (Prince Omar), *Étude sur le Wadi Natrun, ses moines, et ses couvents*,
Alex. 1931.

VANSLER, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, 1673.

— *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte*, 1698.

WHITE (Evelyn), *The Monasteries of the Wadin' Natrun*, 1933.

Abbreviation : P. P. T. S. = Palestine Pilgrims Texts Society.

BIBLIOGRAPHY.

- ABU SALEH, *Churches and Monasteries of Egypt*. Trans. Evetts 1895.
 AMÉLINBAU, *Paroles des Vieillards au sujet d'abba Antoine* (Trans. by), 1894.
 ANTONINUS MARTYR, *Holy Places visited by . . . A. D. 570*. P. P. T. S.
 ATANASIUS, *Life of Saint Antony*. Trans. Butler.
 BESSE (D.), *Les moines d'Orient*. Paris 1900.
 BUTCHER, *History of the Church in Egypt*.
 BUTLER, *Lausiac History of Palladius*.
 — *Ancient Coptic Churches of Egypt*, 1884.
 CAUWENBERGH, *Étude sur les moines d'Égypte A. D. 437-640*, 1914.
 CHESTER (Greville), *Notes on the Coptic Dairs*, 1870 (*Arch. Jour.*, Vol. 29).
 CLARKE (Somers), *Christian Antiquities in the Nile Valley*, Oxon 1912.
 COGORDAN (Georges), *Relation du voyage fait . . . etc.*, 1901.
 COPPIN, *Bouclier de l'Europe*. Paris 1686.
 EUSEBIUS, *Ecclasiastical History*.
 FABRI (Felix), *Book of the Wanderings of . . .* 1884. P. P. T. S.
 FLAUBERT, *Tentation de Saint Antoine*.
 FOWLER (Montagu), *Christian Egypt*, 1901.
 GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*.
 GRANGER, *Relation d'un voyage fait en Égypte*, 1745.
 HABASHI and TAWADROS, *Concerning the Desert of the Arabs and the Eastern Monastery, Cairo 1929* (Arabic).
 JULIEN, *Voyage dans le désert de la Basse-Thébaïde*, 1884.
 LEGG, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. Vol. ii.
 MAKHIZI, *History of the Copts and of their Church*.
 MALAN (S. C.), *Original Documents of the Coptic Church*, 1872.
 MARS (Belon du), *Les observations de plusieurs singularités . . .* 1555. P. P. T. S.
 MORITZ, *Beitrag zur Geschichte des Sinai Klosters . . .* Berlin 1918.
 NEALS, *History of the Eastern Church*.
 PROCOPIUS, *Edifices*.
 POCOCKE, *A Description of the East*, 1743.
 QUATREMERÉ, *Mémoires géographiques et historiques*, 1811.
 RENAUDOT, *Historia Patriarcharum . . .*, 1713.
 ROUX (Charles), *Le couvent de Saint Antoine*, 1905.
 SAVARY, *Lettres sur l'Égypte*, 1798.
 SCHWEINFURTH, *Auf Umbetretes in Aegypten*.
 SHARPE, *History of Egypt*, 1852.
 SIGARD, *Lettres édifiantes et curieuses*, 1725.

ordinary amateur of Coptic art and architecture. Thirdly I believed that if my monograph supplied to the traveller in the Eastern Desert the information, in a small compass, for which I had myself looked in vain, it would not become redundant on the publication of a larger, more scholarly, and more authoritative, work. Lastly I was not uninfluenced by the simple human aversion to destroying the results of several months' work.

The appended bibliography contains nearly all the material that I have found relative to my subject. I must mention especially Evelyn White's admirable and monumental work on the monasteries of the Wadi Natrun, to which I am extremely indebted. My conception of the Antonian rule is largely based on Evelyn White's first volume, and I have constantly used his work as a source for material and illustration.

Finally I should like to thank H. E. Simeika Pasha, Dr. Sobhy Bey, and Yassa Abd Al-Masih Effendi, librarian of the Coptic Museum, for their gracious help and co-operation; and Hassan Bey Fathy for so kindly drawing me a plan of the monastery.

A STUDY OF THE MONASTERY OF SAINT ANTONY IN THE EASTERN DESERT

BY

H. ROMILLY FEDDEN.

INTRODUCTORY NOTE.

The following monograph presents a brief history of the rule and monastery of Saint Antony in the Eastern Desert of Egypt. It was undertaken as the result of a visit to Saint Antony's in 1936, when to my surprise I discovered that it was impossible to obtain satisfactory information about the monastery. Though often sadly conjectural, the present study embodies, as far as I know, all the information that can be obtained in Egypt from published sources.

Only when the present study was well under way did I discover that the Byzantine Institute of America had at great cost sent two winter expeditions to the monastery and were preparing a definitive archaeological and historical work, based on an exhaustive examination *in situ*, on published works, and on numerous unpublished texts and manuscripts in the monastery library and elsewhere. My first instinct was to abandon my own less ambitious project, which I at once realised could never hope to compete with so full and detailed a work. However for four reasons I finally decided to complete my study. First I discovered that the material collected by the Byzantine Institute might not be ready for publication for some considerable time. Secondly the cost of their production I thought would be such as to place it beyond the reach of the

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

	Pages.
H. Bomilly FRODDE : A Study of the Monastery of Saint Antony in the Eastern Desert.....	1
M. KHALAFALLAH : Moral Reasoning in its Relation to Culture	61
E. E. EVANS-PRITCHARD : Bibliographical note on the Ethnology of the Southern Sudan.....	79

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :

P. KRAUS : The Book of Ethics by Galen	1
SCHACHT and MEYERHOF : Maimonides against Galen on Philosophy and Cosmogony.....	57
ABU-L ELA AWFI : An Ancient Arabic Translation of the Book A of the Metaphysics of Aristotle.....	89
A. M. EL-EDWI : The Coasts of Egypt.....	129

LE CAIRE. — IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

PRINTED SEPTEMBER 1939.

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS
OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. V. PART 1

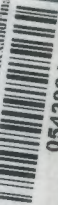
MAY 1937

**The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free.**

**All communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.**



Bibliotheca Alexandrina



0542804